Università degli studi di Napoli "L'Orientale"
Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo

Series Minor
XCVI

Egitto e Vicino Oriente antico tra passato e futuro

The Stream of Tradition: la genesi e il perpetuarsi delle tradizioni in Egitto e nel Vicino Oriente antico

a cura di
Simonetta Graziani e Giancarlo Lacerenza

ISMEO

PART II

UniorPress

Egitto e Vicino Oriente antico
tra passato e futuro

The Stream of Tradition:
la genesi e il perpetuarsi delle tradizioni
in Egitto e nel Vicino Oriente antico

ISMEO - Associazione Internazionale di Studi
sul Mediterraneo e l'Oriente

Serie Orientale Roma n.s.
33

Egitto e Vicino Oriente antico tra passato e futuro

The Stream of Tradition: la genesi e il perpetuarsi delle tradizioni in Egitto e nel Vicino Oriente antico

a cura di
Simonetta Graziani e Giancarlo Lacerenza

ISMEO

ROMA
2022

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

Series Minor
XCVI

Egitto e Vicino Oriente antico tra passato e futuro

The Stream of Tradition: la genesi e il perpetuarsi delle tradizioni in Egitto e nel Vicino Oriente antico

a cura di
Simonetta Graziani e Giancarlo Lacerenza

NAPOLI
2022

ISMEO
Associazione Internazionale di
Studi sul Mediterraneo e l'Oriente

SOR n.s. 33

Editor
Adriano V. Rossi

Scientific Board
Timothy H. Barrett (East Asian History, School of Oriental and African Studies, London), Alessandro Bausi (Äthiopistik, Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg), Peter Kornicki (East Asian Studies, Cambridge University), Daniel Potts (Ancient Near Eastern Archaeology and History, Institute for the Study of the Ancient World, New York University)

Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo
Università degli studi di Napoli "L'Orientale"

Series Minor XCVI

Direttore
Francesco Sferra

Comitato di redazione
Riccardo Contini, Martin Orwin, Junichi Oue,
Roberto Tottoli, Giovanni Vitiello

Comitato scientifico
Anne Bayard-Sakai (INALCO), Stanisław Bazyliński (Facoltà teologica S. Bonaventura, Roma), Henrietta Harrison (University of Oxford), Harunaga Isaacson (Universität Hamburg), Barbara Pizziconi (SOAS, University of London), Lucas van Rompay (Duke University), Raffaele Torella (Sapienza, Università di Roma), Judith T. Zeitlin (The University of Chicago)

ISSN 1824-6109
ISBN 978-88-6719-217-5

UniorPress
Via Nuova Marina, 59 - 80133, Napoli
uniorpress@unior.it

This work is licensed under
a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Tutti i diritti riservati

Prodotto nel mese di ottobre 2022

Tutti gli articoli pubblicati in questo volume sono stati sottoposti al vaglio di due revisori anonimi.

'A immagine e somiglianza …': riflessioni sul rapporto tra cultura materiale e credo religioso nel Vicino Oriente antico

NICOLA LANERI

1. Introduzione

Nella primavera del 2001, i talebani decisero di inviare un messaggio chiaro al mondo occidentale distruggendo le gigantesche statue di Buddha a Bamiyan in Afghanistan. A quel tempo, i media non prestarono molta attenzione a questo evento, ma pochi mesi dopo, l'orrendo attacco alle Torri Gemelle di New York l'11 settembre e la perdita di migliaia di vite innocenti, fece riconsiderare tutti sulla distruzione dei Buddha giganti quale fenomeno paradigmatico legato al terrorismo religioso che da quel momento in poi ha drammaticamente trasformato il nostro mondo moderno. Il rapporto tra rappresentazione religiosa e antagonismo religioso trasformato in atti di terrorismo è riconoscibile anche nel caso più recente della pubblicazione delle vignette satiriche di Maometto e dei conseguenti attacchi ai giornalisti della rivista francese *Charlie Hebdo* del 2015 in cui sono state uccise 12 persone; anche i recenti appelli di politici internazionali mostrano un intrinseco legame tra cultura materiale e religiosità (*e.g.*, Donald Trump e la Bibbia in una chiesa evangelica durante le manifestazioni del 'Black Lives Matter' ovvero Matteo Salvini che bacia il rosario durante una recente campagna elettorale).

Tutti questi sono elementi paradigmatici di un continuo intreccio tra cultura materiale e religione nella costruzione della dimensione religiosa ed è per questo motivo che diventa di fondamentale importanza considerare gli aspetti materiali delle credenze religiose come elementi essenziali nel processo di investigazione e interpretazione delle forme di religiosità antiche, moderne e contemporanee.

Tale 'material turn' negli studi dei fenomeni religiosi è riconoscibile negli ultimi 30 anni all'interno di numerosi rami delle discipline umanistiche tra cui gli studi religiosi, l'antropologia e l'archeologia, in cui la relazione tra la dimensione spirituale (mentale/interna) e quella materiale (pratica/esterna) della religiosità è vista come parte di un tutto, perché, come evidenziato da David Morgan (2010: 11) «religious belief should not be understood as coming only before such things as the veneration of relics or the ecstatic drudgery of pilgrimage, but as *being constituted by them*». Pertanto, la materializzazione delle credenze religiose rappresenta una risposta nel processo di definizione del ruolo svolto dalle "cose" e dalle "pratiche" religiose nell'inquadrare gli schemi cognitivi dei membri di un dato gruppo, nonché la loro relazione con il divino e le loro conseguenti credenze religiose (Fabietti 2014).

In archeologia, la materialità è diventata lentamente uno strumento utile nella ricerca dell'interpretazione e di ricostruzione delle antiche credenze religiose e delle pratiche rituali, soprattutto in contesti in cui le fonti testuali non sono disponibili (Laneri 2011). Infatti, come correttamente sottolineato da Timothy Insoll (2009: 262), la cultura materiale antica non può essere considerata solo come un silente reperto archeologico, ma piuttosto deve essere interrogata su come «it symbolizes, represents, misleads, and informs the archaeologist attempting to explore the subtleties of ritual practice and religion».

2. La materializzazione del credo religioso

La difficoltà di definire le credenze religiose attraverso lo studio della cultura materiale antica è stata ampiamente riconosciuta dagli studiosi impegnati nello studio delle società antiche (cf. Laneri 2015). Uno sforzo iniziale per definire un'archeologia

della religione attraverso il riconoscimento di elementi archeologici utili per la ricostruzione di antiche credenze (ad esempio, i 16 'indicatori archeologici del rito' definiti da Colin Renfrew 1994: 51-52) è stato successivamente sviluppato in un processo più coerente che evoca il significato interiore del credo religioso identificando la relazione tra le 'dimensioni fisiche e cognitive' delle pratiche rituali (Kyriakidis 2007: 298-9).

In questa prospettiva, le 'pratiche religiose rituali e condivise' sono viste come meccanismi centrali attraverso le quali la fede e l'esperienza sono articolate e definite dal contesto in cui sono attuate (Dornan 2004: 29). Pertanto, appare fondamentale per lo studioso essere in grado di identificare, nella documentazione archeologica, quegli elementi che possano essere utilizzati per ricostruire antiche pratiche rituali e, di conseguenza, aiutare a definire le modalità di religiosità attraverso una migliore comprensione della relazione tra la cultura materiale, la percezione umana e la concezione di esseri divini o soprannaturali da parte dei partecipanti coinvolti. Dovrebbe quindi essere data maggiore importanza al riconoscimento del fenomeno della materializzazione delle credenze religiose che sia da stimolo ai sensi degli agenti coinvolti attraverso l'uso di elementi che fanno parte di un sistema di pratiche sociali definito da regole comunitarie e che, quindi, stabilisce un significato all'ambiente in cui le pratiche rituali vengono messe in atto e condivise tra specialisti religiosi e partecipanti al rito. Ad esempio, secondo Rapoport (1988), per comprendere il significato di un ambiente costruito dobbiamo interpretare la relazione tra gli elementi architettonici (cioè elementi fissi, semifissi e informali [non fissi]) che creano un sistema che stimola la percezione di quell'ambiente da parte dei membri di una determinata comunità. È l'ambientazione, con la sua aura sensoriale, che è fondamentale per strutturare il costrutto ideologico della società, perché ha funzioni sia comunicative che mnemoniche, suscitando comportamenti appropriati da parte dei partecipanti (Rapoport 1990: 79).

Quindi, dobbiamo definire come alcuni elementi specifici siano collegati tra loro e come queste connessioni diano significato alla materialità del credo religioso, perché «all religion is material religion [and] the challenge is in understanding what constitutes the materiality of a religion and for whom it is so ma-

terial» (Engelke 2012: 223). Ma dobbiamo anche definire i media che veicolano la materializzazione delle credenze religiose perché, ad esempio, tra i cristiani una croce è una chiara rappresentazione simbolica della materializzazione memore del sacrificio fatto da Cristo per l'intera comunità dei suoi devoti, ma rappresenta anche l'elemento simbolico associato alla parola di Cristo che è trascritta nei Vangeli ed è poi recitata dal sacerdote durante la Messa dedicata ai fedeli. Ecco quindi emergere la necessità di definire quelle forme di relazione che connettono i diversi aspetti della materializzazione del credo religioso. Inoltre, i diversi aspetti della materialità religiosa e i media che veicolano il messaggio intrinseco ed estrinseco ad essa associati devono essere definiti e interpretati in base al contesto socio-culturale in cui queste sono state messe in atto; in effetti, Matthew Engelke (*ibid*: 223) ci avverte correttamente che «religion has to be understood in relation to the media of its materiality that necessarily includes a consideration of religious things, and also actions and words, which are material no matter how quickly they pass from sight or sound or dissipate into air».

3. Cultura materiale e credo religioso nel Vicino Oriente antico

Questo processo di materializzazione del credo religioso è straordinariamente evidente nella tradizione del Vicino Oriente che è segnata dalla prima apparizione di luoghi cerimoniali dedicati a proto-forme di religiosità come è evidente dai circoli in pietra di Göbekli Tepe, databili a circa 12.000 anni fa, ovvero dalla nascita delle prime strutture templari della storia nella Mesopotamia meridionale ca. 6.000 anni fa e, infine, dalla dematerializzazione del pensiero religioso con un fenomeno di forte interiorizzazione spirituale che segnerà la nascita del monoteismo ebraico centrato sul culto di Yahweh durante il corso del I millennio a.C. in ambito levantino.

Non credo sia un caso se la famosa 'rivoluzione neolitica' (la cui *longue durée* è ormai assodata e che appare essere caratterizzata da una lenta trasformazione nell'economia di sussistenza da caccia e raccolta ad una centrata sulle attività agro-pastorali e nelle modalità di interazione e aggregazione sociale delle comunità levantine, della Mesopotamia settentrionale e dell'Anatolia

sud-orientale che sarà contraddistinta da forme di sedentarizzazione) sia segnata da uno straordinario incremento dei segni della materialità associata a fenomeni extra-economici. Giustamente Jacques Cauvin (1994) ha considerato questa quale una rivoluzione dei simboli che ha portato le comunità vicino orientali, all'interno di un processo di sedentarizzazione e di trasformazione economica, a fornire risposte sovrannaturali a quesiti che valicavano la dimensione terrena e prettamente economica (es. la morte, la distruzione dei raccolti da parte di agenti atmosferici, etc.). La manipolazione *post-mortem* dei crani degli antenati attraverso un'attenta decorazione che li rende oggetti di culto, la creazione di circoli in pietra atti ad accogliere comunità di cacciatori, il trasporto e la decorazione di pesanti stele e pilastri dedicati a rappresentare questo complesso rapporto tra il mondo umano e quello animale selvatico sono alcuni elementi fondanti che segnano quel lento processo di materializzazione del credo religioso delle popolazioni vicino orientali antiche che è evidente quando si analizza il record archeologico.

Questo percorso segue pedissequamente le trasformazioni all'interno dell'organizzazione sociale delle comunità vicino orientali ed ecco come all'incremento della gerarchizzazione sociale, conseguenza del fenomeno dell'urbanizzazione che caratterizza la Mesopotamia durante il IV millennio a.C., corrisponderà una netta separazione tra il mondo divino e il mondo umano attraverso la creazione di luoghi di culto posti su alte terrazze che, lentamente, diverranno il fulcro per la venerazione delle divinità principali del pantheon mesopotamico (Butterlin 2015). La presenza della ziqqurat nel tessuto urbano dei centri urbani mesopotamici sarà infatti il primo segnacolo visibile a chi accede ad una città mesopotamica che segnerà la tradizione architettonica dei centri urbani vicino orientali (Quenet 2016). La ziqqurat mesopotamica diverrà un luogo così rappresentativo e iconico nella tradizione vicino orientale che l'Etemenanki di Babilonia, dedicata al dio Marduk e fulcro della città mesopotamica del I millennio a.C., verrà considerata nell'Antico Testamento la 'torre' simbolo (negativo) dell'intera tradizione culturale del Vicino Oriente.

A partire dal IV millennio a.C., l'architettura religiosa dell'antica Mesopotamia diviene quindi un elemento in cui la materialità del credo religioso è rappresentata sia come simbolo

di visibilità che di avvicinamento al mondo celeste attraverso la costruzione di 'templi alti' accessibili grazie alla presenza di numerosi corpi scalari fondamentali per accedere al sancta sanctorum posto sulla sommità della terrazza più alta. La funzione escatologica della ziqqurat mesopotamica sarà essenziale per riprodurre la materialità della cosmologia mesopotamica per tutto il corso della sua storia attraverso una forma di relazionalità dei simboli espressi che si basa su una rete di significati che sono ontologicamente validati dalla presenza dell'altro elemento. Insomma, come giustamente evidenziato da Spuybroek (2016), vi è una 'simpatia tra le cose' che diviene un valore ontologico in cui ogni oggetto richiama ad un altro attraverso un sentimento di 'generosità' (*ibid.* 2016: 244). Questo rapporto è evidente nella dimensione materiale della religiosità delle comunità vicino orientali. dove il contenitore architettonico (*i.e.*, il luogo del credo – 'la casa del dio') riferisce all'immaginario del contenuto (*i.e.*, il simulacro – l'immagine del dio).

È difatti su questa dicotomia (architettura-rappresentazione) che si fonda il politeismo vicino orientale in un contesto in cui la statua della divinità custodita all'interno della cella del tempio non è una semplice rappresentazione del dio, bensì incarna in essa l'essenza stessa della divinità (eccoci di fronte ad un'altra forma di relazione!). Seguendo questa prospettiva, il termine accadico *ṣalmu* ci viene in aiuto. Esso è stato tradizionalmente tradotto con il termine 'statua', 'immagine' o 'rappresentazione' della divinità o del sovrano, ma è evidente dai testi che questo termine travalichi la concezione occidentale di 'immagine' come qualcosa che duplica o ri-presenta la dimensione del dio o del sovrano. Invece, come correttamente enfatizzato da Zainab Bahrani (2003: 125), il *ṣalmu* «has the potential of becoming an entity in its own right, a being rather than a copy of a being». Il fatto che la statua della divinità incarnasse l'essenza della divinità e, quindi, avesse vita propria e necessitasse dell'accudimento da parte dei fedeli è ancor più evidente dai testi dedicati ai rituali del lavaggio e dell'apertura della bocca (*i.e.*, il rito del *mîs pî* e del *pit pî*, Walker - Dick 2001) che, come nel mondo antico egizio, fornivano 'vita' alla statua che veniva poi custodita all'interno del tempio. Questo simulacro divino non era più un semplice oggetto sacro, bensì rappresentava la materialità della

divinità stessa all'interno del tempio segnando cosi un inscindibile legame tra rappresentazione ed essenza divina (Bahrani 2003: 121-148). Questa forma di relazionalità intrinseca tra elemento spirituale (*i.e.*, l'essenza della divinità) ed espressione fisica (*i.e.*, l'immagine o la statua della divinità) del dio faceva parte di un più complesso processo di rappresentazione del mondo divino che coinvolgeva, ovviamente, la parola scritta che veniva, poi, pronunciata dalle *élites* sacerdotali durante le performance pubbliche di presentazione delle divinità (*e.g.*, la festa dell'Akitu) rafforzando così il potere cosmico delle divinità e dei loro rappresentanti in terra grazie al coinvolgimento della folla di fedeli (Ornan 2005: 8-9).

Questo complesso sistema di materializzazione del credo religioso entrerà in crisi durante il I millennio a.C., quando la tendenza a sostituire le immagini antropomorfizzate delle divinità con simboli, animali o esseri fantastici sembra conquistare l'immaginario mesopotamico prima e, successivamente, divenire elemento fondante nella costruzione dell'aconicità tipica del monoteismo ebraico. All'interno di questo processo, il verbo del dio (trascritto nella Torah biblica), l'immaginario dei luoghi sacri (come nel caso del tempio di Yahweh a Gerusalemme) e la rappresentazione simbolica della divinità sostituiscono la necessità di una presenza fisica ed antropomorfizzata della stessa (Mazzone - Laneri 2017). Forse, la dimensione cognitiva della comunità non ha più la necessità di un riferimento chiaro e palese della presenza fisica del dio, bensì basta il simbolo o il ricordo di una parola o di un luogo per stimolare quella dimensione mentale dell'individuo. Vi è quindi un ritorno a quella dimensione simbolica che ha segnato, a partire dal Neolitico, l'inizio di questo lungo percorso di associazione della cultura materiale con la rappresentazione del sovrannaturale nel mondo terreno.
Questa trasformazione, segnata da una ripresa della dimensione simbolica nelle modalità di rappresentazione del divino, delinea una sorta di chiusura di un lungo ciclo fortemente caratterizzato dalla materializzazione del credo religioso attraverso forme di relazionalità che hanno evidenziato come l'intreccio tra esseri umani e cultura materiale (*e.g.*, architettura, statuaria, resti di performance rituale, stesura di testi sacri, etc.) sia un aspetto imprescindibile dell'umanità.

Bibliografia

Bahrani, Zainab

2003 *Graven Image Representation in Babylonia and Assyria.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Butterlin, Pascal

2015 "Late Chalcolithic Mesopotamia: Towards a Definition of Sacred Space and its Evolution". In: Nicola Laneri (a c.), *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, Oxford: Oxbow Books: 60-72.,

Cauvin, Jacques

1994 *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture: la révolution des symboles au Néolithique*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique : (trad. it. 2010, *Nascita delle divinità, nascita dell'agricoltura: La rivoluzione dei simboli nel Neolitico*, Milano: Jaca Book).

Dornan, Jennifer L.

2004 "Beyond Belief: Religious Experience, Ritual, and Cultural Neuro-phenomenology in the Interpretation of Past Religious Systems". *Cambridge Archaeological Journal* 14: 25-36.

Engelke, Matthew

2012 "Material Religion". In: Robert A. Orsi (a c.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge: Cambridge University Press: 209-229.

Fabietti, Ugo

2014 *Materia sacra: Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano: Raffaello Cortina editore.

Insoll, Timothy

2009 "Materiality, Belief, Ritual: Archaeology and Material Religion. An Introduction". *Material Religion* 5/3: 260-264.

Kyriakidis, Evangelos

2007 "Archaeologies of Ritual". In: *Id.* (a c.), *The Archaeology of Ritual* (Cotsen Advanced Seminar 3), Los Angeles (CA): University of California: 289-308.

Laneri, Nicola

2011 "Connecting Fragments: A Sensorial Approach to the Materialization of Religious Beliefs in Rural Mesopotamia at the Begin-

ning of the Second Millennium BC". *Cambridge Archaeological Journal* 21: 77-94.

2015 "Introduction: Investing Archaeological Approaches to the Study of Religious Practices and Beliefs". In: *Id.* (a. c.) *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, Oxford: Oxbow books: 1-11.

Mazzone, Marco - Nicola Laneri

2017 "Reconsidering the Extended Mind. Mind and Matter in Philosophy and Archaeology". In: *Reti, saperi, linguaggi*, fasc. 2, luglio-dicembre 2017: 251-260.

Morgan, David

2010 "Introduction: The Matter of Belief". In: David Morgan (a c.), *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, London: Routledge: 1-19.

Ornan, Tallay

2004 "Idols and Symbols: Divine Representation in First Millennium Mesopotamian Art and Its Bearing on the Second Commandment". *Tel Aviv* 31: 90-121.

2005 *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban* (Orbis Biblicus et Orientalis 213), Fribourg: Academic Press.

Quenet, Philippe

2016 *Ana ziqquratim - sur les traces de Babel*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.

Rapoport, Amos

1988 "Levels of Meaning in the Built Environment". In: Fernando Poyatos (a c.), *Cross-Cultural Perspectives in Nonverbal Communication*, Lewiston (NY): Hogrefe: 317-333.

1990 *The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*. 2nd edition. Tucson (AZ): The University of Arizona Press.

Renfrew, Colin

1994 "The Archaeology of Religion". In: Colin Renfrew - Ezra B.W. Zubrow (a c.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press: 47-54.

Spuybroek, Lars

2016 *The Sympathy of Things: Ruskin and the Ecology of Design*. 2nd Edition. London: Bloomsbury.

Walker, Christopher - Michael, Dick

2001 *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian* Mīs Pî *Ritual* (State Archives of Assyria Literary Texts 1), Helsinki: University of Helsinki.

Il dio Bethel e i 'betili'

GIULIA FRANCESCA GRASSI

Le attestazioni del dio Bethel sono sporadiche e discontinue nel Vicino Oriente di primo millennio a.C. e per giunta complicate, a partire dai primi secoli dell'era volgare, dalla comparsa nella letteratura classica di pietre chiamate 'betili', che sono state spesso associate a Bethel, benché un legame fra loro sia dubbio. Se l'uso del vocabolo 'betilo' per indicare una stele aniconica è stato criticato da diversi classicisti, la maggior parte degli orientalisti non sembra porsi problemi, malgrado la parola *byt'l* non sia attestata in alcuna lingua semitica con questo significato. Inoltre, un legame fra Bethel e i 'betili' è dato in genere per scontato, ma le testimonianze che abbiamo sono lungi dal suggerirlo in modo univoco.

1. Il dio Bethel

La comparsa di Bethel sulla scena religiosa del Vicino Oriente è piuttosto tarda. Il dio Bethel è infatti menzionato, insieme con una divinità chiamata Anat-Bethel, in due trattati di Esarhaddon, ossia in quello stipulato con Baal re di Tiro (poco dopo il 676 a.C.)[1] e nel cosiddetto 'trattato di successione' (672 a.C.):[2] in entrambi i testi, le due divinità, le uniche menzionate in coppia, dovranno consegnare l'eventuale trasgressore «alle zampe di un

[1] SAA 2, 5, IV, l. 6´: ^{d}ba-a-a-ti–DINGIR.MEŠ^{d}a-na-ti–ba-ʿaʾ-[a-ti–DINGI]R.MEŠ.
[2] Lauinger 2012: 102, T vi 48: ^{d}bal–DINGIR a-na-an-ti–ba-a-a-ti–DINGIR (SIC!).

leone mangiatore di uomini». Il contesto suggerisce si tratti di divinità semitico-occidentali, ma non è chiaro se esse siano da ricondurre all'area fenicia o piuttosto a quella siriana.[3]

Il dio Bethel in quanto tale non è più menzionato né in accadico né in alcuna iscrizione semitico-occidentale del Vicino Oriente. Tuttavia, da una lettera aramaica proveniente dall'Egitto achemenide (TADAE A2.1; fine VI – inizio V secolo a.C.) risulta come il dio fosse titolare di un tempio ad Assuan. Nella vicina Elefantina sono inoltre noti, sempre in età achemenide, tre teonimi costruiti con Bethel e attestati in ambito giudaico: Anatbethel (*ʿntbytʾl*; TADAE C3.15), Eshembethel (*ʾšmbytʾl*; TADAE C3.15) ed Herembethel (*ḥrmbytʾl*; B7.2).[4] È possibile che qui l'elemento Bethel designasse Yahweh nella sua funzione di abitante del tempio di cui era titolare a Elefantina.[5]

Inoltre, il papiro Amherst 63, proveniente dall'Egitto del IV secolo a.C. e scritto in aramaico ma in caratteri demotici, menziona Bethel (VI, 22; VIII, 13; IX, 9 e 13; X, 9; XII, 18; XVII, 15), che riveste qui un ruolo centrale, e più raramente Eshembethel (XVI, 1, 14 e 15) e Herembethel (XVII, 14).[6]

Nella Bibbia, è probabile che Bethel sia citato come importante divinità venerata in Israele almeno in Ger 48:13, dove la fiducia in lui riposta dagli Israeliti è paragonata a quella riposta dai Moabiti in Kemoš.[7]

Queste sono le uniche attestazioni di Bethel nel mondo semitico, ma possono essere integrate da molteplici ricorrenze del dio come elemento teoforico nei nomi propri. Un buon numero di antroponimi contenenti Bethel è infatti noto nell'Oriente di età

[3] Per la prima ipotesi propende ad esempio Milik 1967, per la seconda Van der Toorn 1992.

[4] Si lascia qui la vocalizzazione con cui sono in genere noti, benché sia probabilmente erronea.

[5] Molto improbabile è che *bytʾl* designi in questi teonimi non il dio Bethel, ma il 'betilo', come suggerito da Rohrmoser (2014: 126-152). Sulla parola 'betilo', si veda sotto.

[6] L'unica pubblicazione integrale del testo si deve a Van der Toorn (2018), tuttavia la sua traduzione diverge molto da quella di Steiner (2017), pure integrale ma disponibile solo online, e da quella parziale di Holm (2017), che sta preparando un'edizione critica dell'intero testo. Essendo lo studio del testo solo agli albori, ogni interpretazione deve essere trattata con cautela.

[7] Altri passaggi sono più ambigui. Si veda Röllig 1999: 175.

neobabilonese, soprattutto in Babilonia, ad esempio nell'archivio dei Murašu o nei testi di Al-Yaḫudu, dove il teonimo è presente sia in nomi accadici sia, più frequentemente, in nomi semitico-occidentali.[8] Inoltre, ancorché rinvenute in Siria, in Babilonia furono scritte le tavolette cuneiformi di Neirab, che menzionano antroponimi con Bethel.[9] Dalla Babilonia è noto poi un breve testo aramaico su mattone datato al regno di Nabuchodonosor contenente un antroponimo con Bethel.[10] Dalla Siria, oltre alle menzionate tavolette di Neirab, si conoscono al momento solo una tavoletta aramaica recante diversi nomi con Bethel, forse da Sefire,[11] e un sigillo rinvenuto ad Aleppo, probabilmente fenicio, con un unico antroponimo.[12] Un secondo sigillo, certamente aramaico e contenente un nome con Bethel, è di provenienza sconosciuta e databile al V secolo a.C.[13] In età achemenide, nomi con Bethel sono noti quasi solo dai testi aramaici d'Egitto, in un periodo che va dalla fine del VI secolo a.C. alla fine del V secolo a.C.[14] Nella pur ricchissima antroponimia dell'Egitto tolemaico e romano, così come nell'altrettanto cospicua antroponimia della Siria romana, di Bethel non c'è traccia, come non ve n'era nelle iscrizioni aramaiche e fenicie più antiche.

Una distribuzione così concentrata suggerisce che la diffusione del dio abbia subito un forte impulso grazie all'incontro con le tradizioni culturali e onomastiche babilonesi, dove il 'tempio' (questo il significato di *bytʾl*: si veda sotto) rivestiva un ruolo importante fin dalle epoche più remote.[15]

La fortuna del dio è, dopo l'età achemenide, in forte declino. In greco, un dio Baitylos fratello di Elos/Crono, Dagon e Atlante è menzionato solo in Filone di Biblo (I-II sec. d.C.), riportato da Eusebio di Cesarea nel IV secolo d.C. (*Praep. Ev.* 1.10.16). È inoltre possibile che il dio compaia in un'iscrizione greca da Dura

[8] Zadok 1977: 60-61; Pearce - Wunsch 2014: 47-48 e 93.

[9] Zadok 1977: 60-61.

[10] CIS II 54.

[11] Starcky 1960.

[12] CWSS 727 (VI secolo a.C.).

[13] CWSS 776.

[14] ARI I: 146-147.

[15] Si veda Hyatt 1939, che suggerisce inoltre, plausibilmente, che Bethel indicasse il tempio divinizzato e poi la divinità che abitava nel tempio.

Europos.[16] Tuttavia, qui Betylos è un attributo di Zeus e non una divinità autonoma, per cui è possibile che il sia legato piuttosto alle tarde tradizioni relative al 'betilo', che lo associano a Zeus (vd. oltre).

2. Il 'betilo'

Un nesso fra Bethel e il betilo è dato spesso per scontato, ma posa su basi molto fragili. Il primo problema da risolvere è la definizione di 'betilo'.

In nessuna lingua semitica la parola *b(y)tʔl* è attestata con il significato di 'betilo'. Si tratta di un nome composto, semanticamente trasparente, formato dall'elemento *byt* (protosemitico **bayt*), 'casa' ma spesso anche 'tempio', e da *ʔl*, che può essere interpretato sia come 'dio' (protosemitico **ʔil*) sia come teonimo, ʔEl. Il significato è dunque 'casa/tempio di dio/di ʔEl'.[17]

Si è voluta vedere una menzione dei 'betili' nell'iscrizione di Sefire (II C, 2-3, 7, 9-10) e in un passo biblico, ma si tratta di un'interpretazione molto improbabile. Nel primo caso, si parla di rimuovere le iscrizioni da *bty ʔlhyʔ*, una locuzione spiegata sia come 'betili' sia come 'templi'.[18] Questa seconda ipotesi è più plausibile, perché è difficile immaginare che un testo, per quanto importante, fosse scritto su una pietra sacra. Inoltre, il termine *bayt* ha frequentemente in semitico il significato di 'tempio', usato sia da solo sia seguito da un nome divino o dalla parola 'dio'/'dea'/'dèi': si confrontino ad esempio l'accadico *bīt īli(m)* e l'ugaritico *bt ilt* e *bt ilm*.[19]

Quanto al passo biblico, la pietra è chiamata *maṣṣēbāh*, non 'betilo'. Quando Giacobbe, dopo il suo celebre sogno, decide di erigere una stele con la pietra usata per cuscino durante la notte,

[16] Seyrig 1933.

[17] È bene osservare che, se Bethel è divinità in origine aramaica, il significato più probabile è il secondo, ossia 'Tempio di ʔEl', poiché il protosemitico **ʔil*, ben preservato in ugaritico e fenicio, presenta in aramaico fin dalle più antiche attestazioni un'estensione in *-h*, **ʔilā:* si vedano Pardee 1999: 285-286; Kogan 2015: 179-180. *ʔl* in Ahiqar è molto probabilmente il teonimo ʔEl, come in TADAE C1.1: 91, 97, 109, 154, 156.

[18] Per una panoramica, rimando a Fales - Grassi 2016: 111.

[19] Si vedano rispettivamente CDA, 46 e DLU, 121.

pronuncia la frase: «e questa pietra (*ʾeḇen*), che ho eretto come stele (*maṣṣēbāh*), sarà la casa di dio (*bêṯ ʾĕlohîm*)» (Gen 28:22). Tuttavia, la stessa espressione, 'la casa di dio', si trova poco sopra (28:17), quando Giacobbe, intimorito dal sogno, esclama: «Che terribile questo posto! Questo non è altro che la casa del dio, la porta del cielo!». Tradurre in questo passo *bêṯ ʾĕlohîm* con 'betilo' è una forzatura, tanto più che il racconto è palesemente eziologico e mira a spiegare il toponimo Bêṯ-ʾēl.[20] In ogni caso, la pietra non è mai detta *bêṯ-ʾēl* o *bêṯ ʾĕlohîm*, e nemmeno la stele, che è costantemente chiamata *maṣṣebāh*, un sostantivo ben noto anche in aramaico con il significato di 'stele' (*mṣb*) o 'colonna' (*mṣbh*). Questo termine è il candidato più probabile a essere talvolta inteso con il senso che gli studiosi moderni attribuiscono alla parola 'betilo', ossia 'stele, pietra sacra', un culto molto ben attestato nel Vicino Oriente.

In ogni caso, come già ricordato, non c'è una sola lingua semitica in cui il composto *byt'l* sia identificato con pietre o stele, cultuali o no che siano e non sembrano esserci nessi fra il dio Bethel e le stele.[21]

Come dimostrato da Moore già nel 1903, 'betilo' per indicare ciò che oggi viene spesso detto 'betilo' – ossia una stele o pietra di varie forme, perlopiù aniconica – è una creazione moderna. Il termine βαίτυλος è attestato in greco, così come *baetulus* lo è in latino, ma le testimonianze sono tutte da datarsi all'era volgare, benché Plinio citi i *baetuli* a proposito di un perduto autore d'età ellenistica, Sotaco (*Nat. Hist.* XXXVII, 135). Il 'betilo' della letteratura greca e latina è senz'altro una pietra, non una stele. Circa la sua esatta natura convivono due tendenze: quella di considerarla la pietra fagocitata da Crono al posto del piccolo Zeus (soprattutto i lessicografi)[22] e quella di riferirsi ad essa come ad una pietra di origine uranica, in genere dotata di movimento e di speciali poteri magici, soprattutto di capacità divinatorie: si ve-

[20] Si veda anche Gaifman 2008: 47-51.

[21] Una stele sarebbe menzionata, secondo Van der Toorn (2018, 56), nel Papiro Amherst (VIII, 10 e 13), ma Steiner (2017: 25) traduce *dkrw* con «Let there come to mind». La traduzione di *dkrw* con 'stele' è problematica, perché il termine indica in genere qualcosa di elevato in memoria, come una sepoltura.

[22] Moore 1903: 201-202.

dano, ad esempio, Filone di Biblo, Plinio, nonché l'interessante testimonianza fornita dalla *Vita di Isidoro*, opera che il filosofo Damascio, vissuto fra V e VI secolo d.C., consacra al suo maestro e che ci è parzialmente conservata nella *Biblioteca* di Fozio.[23] In nessun caso negli autori classici 'betilo' è impiegato nell'accezione di 'stele aniconica' o simili.

Un secondo problema riguarda la relazione fra il dio Bethel e la parola βαίτυλος con il suo diminutivo βαιτύλιον. L'unico autore che li citi entrambi è il già ricordato Filone di Biblo. Filone chiama βαιτύλια (*Praep. Ev.* 1.10.23) alcune pietre dotate di movimento inventate da Urano pochi paragrafi dopo averne menzionati i figli, gli dèi Baitylos, Dagan e Atlante, fratelli di Crono (*Praep. Ev.* 1.10.16). Tuttavia, Filone non collega Baitylos ai βαιτύλια, che non sono citati all'interno di un unico discorso e neppure parla di pietre ingurgitate da Crono: è piuttosto Urano che le 'inventa' (il verbo greco è ἐπινοέω). Nel testo non sembra esistere fra il teonimo e le pietre alcuna correlazione. A questo proposito, va notato che l'edizione critica della *Praeparatio Evangelica* di Eusebio mostra come la lettura βαιτύλια sia concorde, a differenza del teonimo, che è vocalizzato all'accusativo Βαίτυλον da una famiglia di codici aventi lo stesso archetipo, ma Βήτυλον dall'altra famiglia (e un codice del primo gruppo dà un'ulteriore forma, Βέτυλον).[24] Insomma, è possibile che Baitylos sia forma dovuta a una normalizzazione nel processo di trasmissione e che le due parole non fossero in origine così simili.

Che i copisti avessero delle difficoltà con il dio Baitylos è comprensibile, perché, a differenza dei βαιτύλια citati talvolta da altri autori e spesso dai lessicografi, nessun altro scrittore classico lo menziona. A ciò si deve aggiungere che i lessicografi bizantini e latini non considerano βαίτυλος/βαιτύλιον parola non greca.[25]

A questo punto, credo sia legittimo chiedersi se le due parole siano davvero correlate, tanto più che le tradizioni iconografiche relative ai betili sono molto tarde. Le monete siriane sono la fonte iconografica più importante relativa ai betili, e vengono spesso citate a supporto di una antica tradizione di culto betilico. Si de-

[23] Si veda Aliquot 2010.

[24] Si veda l'apparato critico in Mras 1954: 47-48.

[25] Si veda Gaifman 2008: 55. Nemmeno i lessicografi moderni danno per certa un'origine semitica della parola: si veda ad esempio DELG: 158.

ve tuttavia notare da un lato che queste pietre non sono stele, dall'altro che la comparsa di questa iconografia è molto tarda: non ve ne è traccia nella monetazione d'età ellenistica né di prima età romana.[26] Si tratta allora davvero di un'antica venerazione 'betilica', o piuttosto di una forma cultuale maturata in età romana, dopo un contatto con il mondo mitologico greco? E la parola βαίτυλος/βαιτύλιον ha davvero un'origine semitica, o si tratta di un'etimologia popolare, nata in età romana, o addirittura nel mondo moderno? È difficile, con le scarse testimonianze a nostra disposizione, rispondere a queste domande. Tuttavia, questo intreccio di attestazioni ardue da conciliare dimostra quanto la persistenza del dio Bethel e la sua correlazione con un antico culto 'betilico' siano dubbie.

Abbreviazioni

ARI I — Dirk Schwiderski (a c.), *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften, Band 1: Konkordanz*, Berlin - New York: de Gruyter, 2008.

CDA — Jeremy Black *et al.* (a c.), *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.

CIS — *Corpus Inscriptionum Semiticarum*.

CWSS — Nahman Avigad - Benjamin Sass, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities *et al.*, 1997.

DDD — Karel Van der Toorn *et al.* (a c.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden: Brill, 1999.

DELG — Pierre Chantraine (a c.), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck, 1968.

DLU — Gregorio Del Olmo Lete - Joaquín Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*, Barcelona: Ausa, 1996.

SAA 2 — Simo Parpola - Kazuko Watanabe, *State Archives of Assyria, Volume II, Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki: Helsinki UP, 1988.

TADAE — Bezalel Porten - Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, voll. 1-4, Winona Lake: Eisenbrauns, 1986-1999.

[26] Butcher 2016.

Bibliografia

Aliquot, Julien

2010 "Au pays des bétyles: L'excursion du philosophe Damascius à Émèse et à Héliopolis du Liban". *Cahiers Glotz* 21: 305-328.

Butcher, Kevin

2016 "Baetylmania: Coinage and Communal Memory in the Roman East". *Berytus* 56: 235-252.

Fales, Frederick Mario - Grassi, Giulia Francesca

2016 *L'aramaico antico*, Udine: Forum.

Gaifman, Mireille

2008 "The Aniconic Image of the Roman Near East". In: Ted Kaizer (a c.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leiden - Boston: Brill: 37-72.

Holm, Tawny L.

2017 "Nanay and Her Lover: An Aramaic Sacred Marriage Text from Egypt". *Journal of Near Eastern Studies* 76: 1-37.

Hyatt, J. Philip

1939 "The Deity Bethel and the Old Testament". *Journal of the American Oriental Society* 59: 81-98.

Kogan, Leonid

2015 *Genealogical Classification of Semitic. The Lexical Isoglosses*, Boston - Berlin: de Gruyter.

Lauinger, Jakob

2012 "Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Taynat: Text and Commentary". *Journal of Cuneiform Studies* 64: 87-123.

Milik, Józef Tadeusz

1967 "Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse". *Biblica* 48: 546-622.

Moore, George

1903 "Baetylia". *American Journal of Archaeology* 7: 198-208.

Mras, Karl

1954 *Eusebius Werke. Achter Band. Die Praeparatio evangelica herausgegeben von Karl Mras, Erster Teil: Einleitung, Die Bücher I-IX*, Berlin: Akademie-Verlag.

Pardee, Dennis

1999 "Eloah". In: DDD: 285-288.

Pearce, Laurie E. - Wunsch, Cornelia

2014 *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, Bethesda: CDL Press.

Rohrmoser, Angela

2014 *Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elephantine*, Münster: Ugarit-Verlag.

Röllig, Wolfgang

1999 "Bethel". In: DDD: 173-175.

Seyrig, Henri

1933 "Altar Dedicated to Zeus Betylos". In Paul Victor Christopher Bauer *et al.* (a c.), *The Excavations at Dura Europos: Preliminary Reports IV*, New Haven: Yale UP: 68-71.

Starcky, Jean

1960 "Une tablette araméenne de l'an 34 de Nabuchodonosor (AO 21.063)". *Syria* 37: 99-115.

Steiner, Richard C. - Nims, Charles F.

2017 "The Aramaic Text in Demotic Script: Text, Translation, and Notes". Yeshiva Academic Institutional Library (online).

Van der Toorn, Karel

1992 "Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine". *Numen* 39: 80-101.

2018 *Papyrus Amherst 63*, Münster: Ugarit-Verlag.

Zadok, Ran

1977 *On West Semites in Babylonia during the Chaldaean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study*, Jerusalem: Wanaarta.

Palinsesti e riusi: il caso di un sarcofago di acquisto Schiaparelli al Museo Egizio di Torino

EMANUELE M. CIAMPINI

1. I sarcofagi del Medio Regno al Museo Egizio di Torino

In letteratura, le fonti dei Testi dei Sarcofagi dal Museo Egizio di Torino riconosciute nell'edizione di A. de Buck sono numericamente esigue, riducendosi a due testimoni da Gebelein (G1T: rivestimento di cassa interna di *iḳr*, Suppl. 14557; G2T: rivestimento di cassa esterna di *iḳr* da Gebelein, perso) e uno da Qaw el-Kebir (Ḳ1T: parete di sarcofago, Suppl. 4310).[1] In realtà, il numero dei testimoni di questa tradizione funeraria al Museo Egizio è ben più consistente: ricerche condotte dallo scrivente hanno arricchito il patrimonio con altri testimoni da Qaw el-Kebir,[2] mentre lo studio in corso dei sarcofagi provenienti da Asyut (scavi E. Schiaparelli, anni 1908 e 1911-1913)[3] ha fornito ulteriore materiale dalla stessa tradizione funeraria: si sono così potuti riconoscere stralci da formule dei Testi dei Sarcofagi nella

[1] Lesko 1979: 8.

[2] Camera funeraria di *ḥn-ib* e pareti di sarcofago: Ciampini 2003; a questi materiali si sono aggiunte due altre pareti di sarcofago, molto probabilmente dallo stesso contesto: Ciampini 2007. Si noti che i materiali da Qaw el-Kebir hanno restituito anche stralci dal *corpus* dei Testi delle Piramidi.

[3] Per un aggiornamento sulle ricerche in corso sui sarcofagi del Medio Regno nella collezione torinese: Ciampini 2017.

decorazione esterna delle casse (CT Spp. 30, 31, 32, 345, 609),[4] insieme a redazioni di testi corsivi, riportati sulle pareti interne delle casse. Quest'ultimo gruppo di testi costituisce un nuovo apporto alle fonti dai Testi dei Sarcofagi; al momento, sono state identificate le seguenti formule:

Formula 75	Suppl. 8917	sarcofago di *mnw-ḥtp*	Dorso
Formula 114	Suppl. 8917		Piedi
Formula 154	Suppl. 8877	sarcofago di *mrrw*	Dorso

Questa serie di materiali può essere implementata da un ulteriore testimone, acquistato da E. Schiaparelli sul mercato antiquario, e i cui testi corsivi hanno avuto una sorte decisamente diversa: in questo caso, infatti, i testi sono stati erasi, secondo un procedimento che potrebbe essere indice di un riuso dello stesso sarcofago, o di *damnatio memoriae*.

2. Il riuso di materiali funerari: alcuni casi al Museo Egizio di Torino

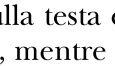
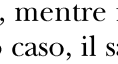
Tra i materiali funerari del Medio Regno confluiti nella raccolta torinese, si riconoscono diversi casi di riusi: già la sepoltura di *ḥn-ib* ci restituisce un quadro alquanto delicato e non del tutto chiaro, in merito alle varie fasi di utilizzo e attribuzione dell'ambiente funerario e delle pareti di sarcofago scoperte al suo interno (vd. bibliografia alla nota 2); accanto a questo, possiamo ricordare il caso del sarcofago di , letto con qualche incertezza *bꜣs* e proveniente da Asyut;[5] le iscrizioni conservano ancora tracce che hanno permesso di leggere il nome del primo proprietario, , *ḥʿpi-ḏfꜣ*. In questo caso, possiamo effettivamente pensare a un riutilizzo della cassa lignea, anche se possono rimanere aperte alcune questioni: ad esempio, il sarcofago è stato effettivamente usato dal primo committente, oppure è stato predisposto per un defunto, e poi usato da un secondo individuo il cui nome è stato sovraimpresso a quello originario?

Un altro caso simile, in cui non abbiamo un riuso, ma piuttosto l'eliminazione del nome del defunto, si ha nel sarcofago Suppl.

[4] Questo gruppo di testi fa parte di una serie ben conosciuta nella decorazione esterna dei sarcofagi lignei da Asyut.

[5] Letto *sꜣ.i* in Zitman 2010, I: 196.

1352, acquistato da Ernesto Schiaparelli in Egitto nell'inverno 1900-1901; si tratta del primo esemplare di cassa lignea del Medio Regno entrata a far parte della collezione torinese, segno concreto di un programma scientifico promosso da Schiaparelli che intese così segnare una nuova stagione nella ricerca del Museo, che si apriva a quei periodi e quei materiali assenti dalla raccolta museale.[6]

Le iscrizioni disposte all'esterno della cassa sono incise nel legno e dipinte di blu, nel rispetto di un modello epigrafico che sarà conosciuto da Schiaparelli anche da altri materiali da scavo, come quelli da Asyut e da Qaw el-Kebir. Grazie a questi segni profondamente incisi, si è riusciti a leggere ancora le tracce del nome del defunto, che appare nella forma  (coperchio) e  (piedi; sulla testa e sul dorso i segni sono più degradati e pressoché persi, mentre non se ne conservano tracce sul lato frontale).[7] In questo caso, il sarcofago non sembra però essere oggetto di un riutilizzo, ma piuttosto di una rimozione del nome, secondo un procedimento prossimo a quello della *damnatio memoriae*, da quanto conservato, infatti, i segni che compongono il nome del defunto sono coerenti con il *ductus* dei testi del sarcofago, e la profonda incisione sulla superficie del legno ha consentito la conservazione di alcune tracce ancora leggibili (fig.1).

A fronte di questa abrasione sistematica del nome, allo stato attuale non si riconosce alcun nome aggiunto a coprire quello del vecchio proprietario: questa peculiarità confermerebbe il procedimento della *damnatio memoriae* che avrebbe colpito Menu per ragioni a oggi sconosciute. Va infine notata la presenza di una decorazione interna del sarcofago, elemento che richiede uno studio più approfondito dell'oggetto, auspicabile in vista di una presentazione scientifica di questa classe di materiali.

3. I testi corsivi sul coperchio del sarcofago di mnw *(Suppl. 1352)*

La decorazione interna del sarcofago di *mnw* è particolarmente significativa sul lato interno del coperchio: qui infatti viene ri-

[6] Kahl *et al.* 2019: 59 e fig. 4; nella didascalia, il sarcofago è detto essere «usurped by Menw»: le caratteristiche dei testi sembrano però identificare in Menu piuttosto il proprietario originario del sarcofago, vd. oltre.

[7] Per la forma del nome vd. Ranke, *PN*, I: 151 (9); si noti la forma ampliata con usato come determinativo.

portata una lunga sequenza di testi, che offre altri elementi circa la ricchezza della collezione del Museo Egizio. L'intera superficie risulta essere stata abrasa, e i testi si presentano di difficile lettura, con ampie sezioni completamente perse;[8] pur nella loro frammentarietà, questi testi consentono di incrementare in modo significativo la raccolta di formule dai *Coffin Texts* al Museo Egizio di Torino.

L'intera superficie del coperchio era originariamente coperta da una sequenza di testi in 100 colonne verticali, suddivise in due sezioni di uguale lunghezza dalla travicella mediana di giunzione (fig. 2).[9] I testi sono vergati in corsivo, con un *ductus* curato che tende a essere privo di legature; come già segnalato, l'abrasione dei testi ha interessato ampie aree della superficie; tuttavia, in alcuni punti si riconoscono sezioni sufficientemente ampie da consentire un tentativo di identificazione. Alle abrasioni della superficie che rendono difficoltosa la comprensione dei testi in diversi punti, va ad aggiungersi la difficoltà nell'identificazione del loro contenuto; il lavoro di studio è ancora in corso, e pertanto si possono qui fornire solo alcuni dati preliminari che crediamo siano in ogni caso utili per delineare le caratteristiche di questo documento.

La sezione iniziale (coll. 1-12) riporta le formule 63-65 dei *Coffin Texts*; varie lacune e, soprattutto, la difficoltà nell'identificazione del testo non consentono al momento di riconoscere la sequenza successiva; i segni superstiti non sembrano essere a una prima analisi pertinenti alla sequenza successiva (formula 66 sgg.) e va notato che i riferimenti fraseologici del passo richiamano figure caratteristiche dei coperchi, come Nut (vd. *mwt.k nwt*, «tua madre Nut», col. 79). Nella parte finale, la redazione si riaggancia alla stessa serie di testi: alle coll. 85-99 è riportata la sequenza di formule 70-73 dello stesso corpus funerario, con una probabile dittografia, mentre alla col. 100 è l'*incipit* della formula 74, con cui termina la serie di testi del coperchio.

[8] Queste aree ormai prive di testo sono particolarmente evidenti al centro del coperchio e in particolar modo nell'estremità superiore delle colonne.

[9] Di questa travicella mediana, così come delle due che si trovano alle due estremità del coperchio, rimangono solo le impronte, essento state rimosse in antico.

Stante questa serie parziale di identificazioni, sembrerebbe verosimile proporre l'intera sequenza delle formule 63-73 per l'identificazione di questa raccolta di testi; tuttavia, l'impossibilità al momento di riconoscere nella sezione centrale del testo le formule mancanti della sequenza impedisce al momento una ricostruzione certa. È però certo il valore della sezione iniziale (coll. 1-12) e finale (coll. 85-99+100), che indurrebbero a cercare nella sezione centrale una sequenza liturgica dal contenuto affine.

Le due sezioni, a esclusione della col. 100, sono state identificate da Jan Assmann come parte di una liturgia funeraria, denominata dal suo *incipit* come *i-thb-wr*, «Viene *thb-wr*»,[10] nome di un sacerdote che nel rituale versa l'acqua sulla tavola d'offerta; il testo è al momento conosciuto da cinque testimoni:

Tebe	T1C	Camera funeraria e sarcofago di *ḥr-ḥtp* (Cairo, CG 28023)
	T2C	Sarcofago di *dꜣg* (Cairo, CG 28024)
	T9C	Sarcofago di *bwꜣw* (Cairo, CG 208027)
Saqqara	Sq3C	Sarcofago di *nfr-smdt* (Cairo, JE 39014)
Deir el-Bersha	B10C	Sarcofago di *imn-m-ḥꜣt* (Cairo, CG 28092).

A questi deve essere aggiunto il breve stralcio in Sq6C (formula 69) e la versione del Nuovo Regno nella tomba di *sn-mwt*.[11]

Le diverse fonti della liturgia riportano il testo, in versioni più o meno estese, su pareti della cassa, e non sul coperchio: a Tebe una fonte (T1C) dispone il testo sul lato della testa, mentre un'altra fonte (T2C) lo dispone su tre pareti adiacenti, dandocene indirettamente anche un senso di lettura per mezzo di duplicati di formule che potremmo definire di giunzione o di raccordo; la terza fonte tebana (T9C) dispone invece il testo sul fondo della cassa. A Saqqara (Sq3C) la formula si dispone sul dorso, mentre un suo breve stralcio compare in un'altra fonte (Sq6C) sul lato dei piedi. A Deir el-Bersha (B10C) infine, il testo è sul lato della testa. La redazione della liturgia nel testimone to-

[10] A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, voll. I-VII, Chicago, 1935-1961, 272.a.

[11] Assmann 2002; per la liturgia *i-thb-wr*: 333-468; per la versione di *sn-mwt*: 469-515.

rinese si distingue quindi per la posizione anomala, che può essere però evocativa del significato profondo degli atti compiuti nel rito.

Come già detto, lo studio del sarcofago, e soprattutto, dei testi del coperchio è ancora in corso.[12] Il contenuto liturgico della sequenza è però evidente dal richiamo, nell'*incipit*, alla figura del *thb-wr*; la libagione costituisce il primo atto compiuto nella *wryt*, cui se ne aggiungono altri particolarmente pregnanti, quali lo scioglimento delle bende della mummificazione per procedere verso la rinascita; seguono infine le lamentazioni di Iside e Nefti e l'ascesa al cielo. Come le altre liturgie, anche questa serie di testi si colloca nelle fasi preparatorie della sepoltura, nel corso delle quali il defunto ha un ruolo passivo.

Dal punto di vista redazionale, l'analisi, seppur parziale, consente di notare alcuni fatti significativi; da un lato si riscontra una certa originalità nella redazione dei testi, che possono rielaborare alcune formulazioni rispetto alla tradizione più diffusa;[13] altrettanto indicativa di una certa autonomia della redazione è la presenza di una dittografia che interessa la formula 73 (coll. 87-90). Queste caratteristiche permetterebbero di postulare una posizione peculiare di questo testimone, rispetto alla tradizione della liturgia stessa: potremmo immaginare una sua posizione prossima alla più tarda redazione di *sn-mwt* (vd. sopra, nota 11), che ci offre un quadro quanto mai interessante di recensione aperta del testo liturgico identificato come *i-thb-wr*.

Un'ultima osservazione può essere fatta in merito alla disposizione del testo liturgico sul coperchio, posizione che, come già notato, costituisce un *unicum* rispetto agli altri testimoni; secondo la chiave di lettura proposta da Barta in uno studio degli anni Ottanta del secolo scorso,[14] i testi del coperchio richiamano, tra gli altri, il tema dell'offerta, della purificazione e dell'ascesa al cielo per unirsi

[12] Lo studio preliminare sui testi corsivi del coperchio è stato fatto sulle foto in B/N dell'archivio dell'allora Soprintendenza alle Antichità Museo Egizio di Torino (vd. fig. 2); è auspicabile un esame autoptico del sarcofago e una nuova serie di riprese fotografiche che potranno anche consentire una visione d'insieme dei testi.

[13] Vd. ad esempio *i3by sp-2* al posto della redazione più diffusa in A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, voll. I-VII, Chicago, 1935-1961, p. 272.e, esempio di una diversa formularità che appartiene alla *forma mentis* scribale.

[14] Barta 1981-82.

col dio sole. Questi temi sono per grandi linee sovrapponibili con quelli propri della liturgia, il cui scopo è di segnare un percorso che parte dal rituale di purificazione per raggiungere la dimensione divina del defunto che ascende al cielo. La redazione di questo testimone si segnala quindi per l'originale rielaborazione della tradizione e, soprattutto, della sua disposizione sul coperchio della cassa, dando conferma a quei fenomeni di recensione aperta che costituiscono un tratto semantico della tradizione testuale egizia.

Bibliografia

Assmann, Jan

2002 *Altägyptische Totenliturgien. Band 1. Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*, Heidelberg - Universitätverlag C. Winter.

Barta, Winfried

1981-82 "Bemerkungen zur Anbringun von Totentexten auf der Särge des Mittleren Reiches" *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 27: 33-42.

Ciampini, Emanuele M.

2003 *La sepoltura di Henib (Camera funeraria CGT 7001; pareti di sarcofago CGT 10201-10202)* (Catalogo Generale del Museo Egizio di Torino. Serie Prima - Monumenti e Testi, volume XI), Torino: Ministero per i Beni e le Attività Culturali - Soprintendenza al Museo delle Antichità Egizie.

2007 "Two New Coffin Sides from the Tomb of Henib". *Kaskal* 4: 115-120.

2017 "Notes on the Inscribed Old and Middle Kingdom Coffins in the Egyptian Turin Museum". In: Gloria Rosati - Maria Cristina Guidotti (a c.), *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists, Florence Egyptian Museum, 23-30 August 2015* (Archaeopress Egyptology 19), Oxford, Archaeopress Publishing Ltd: 103-106.

Kahl, Jochem *et al.*

2019 Jochem Kahl - Alice Maria Sbriglio - Paolo Del Vesco - Marcella Trapani, *Asyut. The Excavations of the Italian Archaeological Mission (1906-1913)* (Studi del Museo Egizio 1), Modena: Museo Egizio - Fanco Cosimo Panini.

Lesko, Leonard H.

1979 *Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents*, Berkeley CA: B.C. Scribe Publications.

Ranke, Hermann

1935-77 *Die ägyptischen Personennamen*, 3 voll., Glückstadt: Augustin (*PN*).

Zitman, Marcel

2010 *The Necropolis of Assiut. A Case Study of Local Egyptian Funerary Culture from the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom* (OLA 180), 2 voll., Leuven *et al.*: Peeters.

Fig. 1 - Il nome del proprietario del sarcofago Suppl. 1352 (coperchio) - © Museo Egizio Torino.

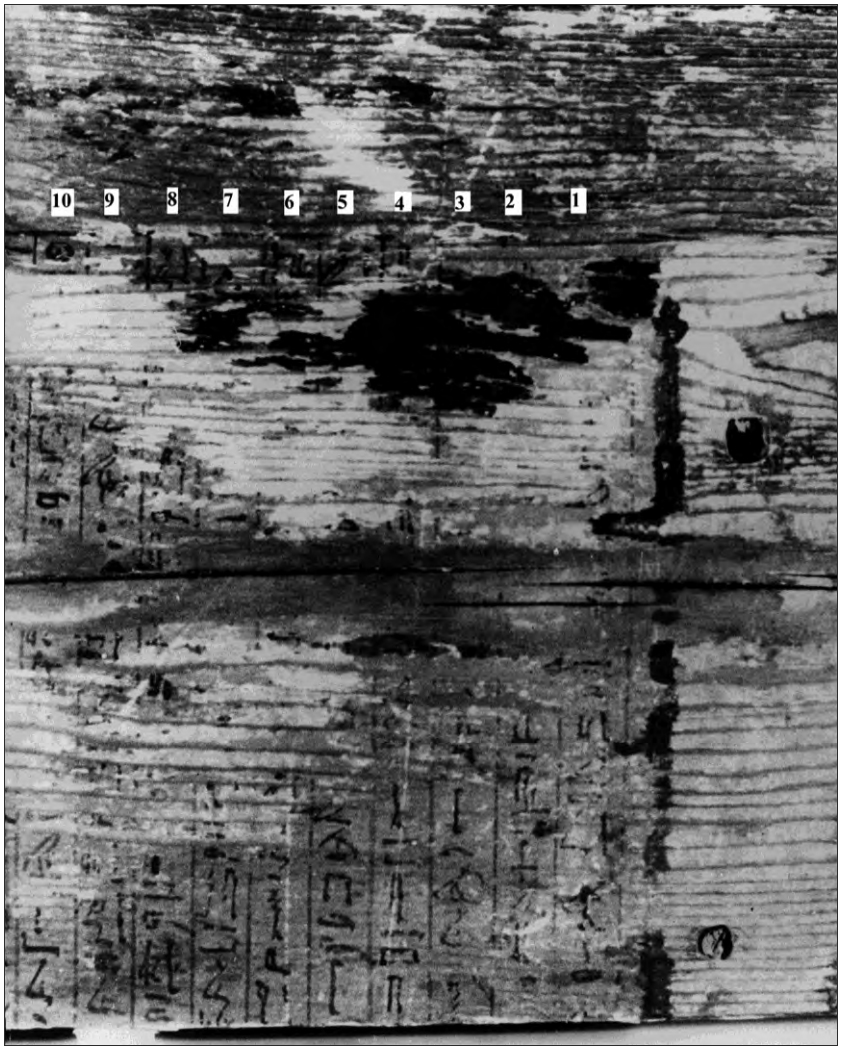


Fig. 2 - Particolare dell'interno del coperchio del sarcofago Suppl. 1352; a destra è riconoscibile l'impronta della travicella (verticale nella ripresa), con il foro d'alloggiamento del cavicchio per il fissaggio; a sinistra la sezione iniziale del testo in colonne verticali (coll. 1-10) - © Museo Egizio Torino.

Lo šar tamḫāri *e la sua rielaborazione a Ḫattuša*

RITA FRANCIA

Il Testo di Anitta (CTH 1), risalente probabilmente all'epoca di Ḫattušili I,[1] menziona la città di Purušḫanda, il suo re e l'alleanza con Anitta (Rs. 52-79).[2] Questa città compare anche nelle due versioni dello *šar tamḫāri* elaborate in ambiente ittita: una proveniente da Ḫattuša, in lingua ittita (CTH 310), e una da Tell El Amarna (EA 359, 375, 376), in accadico.

Questo racconto, insieme ad altri con Sargon di Akkad come protagonista, dovette giungere in Anatolia tramite i mercanti paleo assiri.[3] Alcuni episodi della saga furono adattati al nuovo pubblico dai cantori locali, come rivela, per esempio, la menzione della Foresta dei Cedri (Vs.13) in «Sargon, il leone».[4] La versione in ittita dello *šar tamḫāri* palesa uno spiccato interesse della corte di Ḫattuša verso questo episodio, che ne volle una copia nella propria lingua, il cui testo originale non ci è giunto. Entrambe le versioni ittite sono originali elaborazioni con eventi e

[1] Per la redazione di questo testo, Archi 2015. Per le sigle e le abbreviazioni utilizzate, si veda H. G. Güterbock, H. A. Hoffner, Th. van den Hout (a c.), *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. L-N.* Chicago: Oriental Institute 1980-: XV-XXVIII.

[2] Neu: 1974.

[3] La saga sargonica era già nota a Kaneš in epoca precedente alla formazione del regno ittita: de Martino 1993; van den Mieerop 2000; Beckman 2001: 89; Alster - Oshima 2007; Goodnick Westenholz 2007: 21-27, 2011. Si consideri la versione della saga rinvenuta nella casa del mercante Aḫ-Šalim, Liverani 1993; van de Mieerop 2000: 146-148; Torri 2009: 112; Archi 2015.

[4] Goodnick Westenholz 1997: 94; 110.

conclusioni del tutto nuovi.[5] La tavoletta amarniana, per esempio, introduce la figura dei mercanti che invocano l'aiuto di Sargon contro il re di Purušḫanda.[6] Questi sono assenti nella versione in ittita, a meno che non fossero citati nella lacuna superiore della tavoletta. La stessa impresa contro Purušḫanda fu un'innovazione anatolica, non ricorrendo in nessuna delle iscrizioni di Sargon.[7] Probabilmente fu proprio la menzione di questa città ad interessare Ḫattušili.[8]

Il fatto che questi due testi menzionino Purušḫanda non è casuale. Nel testo di Anitta questa città compare in relazione all'omaggio che il suo re porge ad Anitta: Rs. 73-79 *mān* xx [(*laḫḫa pāun*)] *nu* LÚ ^{URU}*Purušḫa*[(*nda katti=mi ḫenkum*) *uš udaš*] *šu=mu* I ^{GIŠ}ŠÚ.A AN.BAR I ^{GIŠ}GIDRU.GAM AN.BAR [(*ḫengur udaš*)] *mān āppa=ma* ^{URU}*Nēša* [*uwan*(*un*)] *nu* LÚ ^{URU}*Purušḫanda katti=mi* [(*pēḫutenun*)] *mān tunnakišna=ma paizzi ap*[(*āš=a*)] *pēran=mit kunnaz ešari* «quando xx [(io andai in battaglia)]. L'uomo di Purušḫa[(nda un dono *ḫ*. mi) portò]; mi [(portò come dono *ḫ*.)] un trono e uno scettro di ferro. Quando [ritor(nai)] a Neša, [(condussi)] con me l'uomo di Purušḫanda. Quando verrà nella sala del trono, siederà davanti a me a destra». Questo gesto non fu un atto di sottomissione, ma un usuale scambio di doni tra re di rango diverso, il più potente dei quali omaggiava il meno potente, sancendo un'alleanza.[9] Anitta, infatti, combatté contro Šalatiwar, vicina e forse nemica di Purušḫanda (Rs. 52-53).[10] Questa era forse la città più importante in Anatolia all'epoca del *kārum* di Kaneš II e il suo re aveva il titolo di «gran re»;[11] Anitta potè fregiarsene solo più tardi, dopo la

[5] Torri 2009: 116.

[6] Goodnick Westenholz 1997: 115-119.

[7] Forlanini 2017:136. Goodnick Westeholz 2011: 293-294, ipotizza che la menzione di Purušḫanda sostituisca quella di Simurrum. Sulla formazione e comparazione delle edizioni dello *šar tamḫāri*, Vanstinphout 1998.

[8] Forlanini 2017:136. La versione prevenutaci presenta tracce di una redazione tardo medio ittita, Rieken 2001, ma alcuni indizi fanno supporre l'esistenza una copia risalente al periodo antico. Il racconto rivela un lungo processo di stratificazione intorno ad un nucleo principale, Torri 2009: 112; Goodnick Westenholz 2011: 297.

[9] Dercksen 2010: 72-73; Archi 2015.

[10] Barjamovic 2011: 51 e sgg. Si accetta qui la ricostruzione di Forlanini 2017:130-131; per altre ricostruzioni, si veda de Martino 2016: 20-22.

[11] Kryszat 2008: 202-203, lettera di Imdīlum.

campagna contro Zalpa.[12] Nel passo su citato, non è menzionata una campagna contro Purušḫanda: in Rs. 73 si legge solo «andai in battaglia», preceduto da una lacuna.[13] Il toponimo compare alla riga seguente, in relazione al dono del suo re ad Anitta, che ricambia facendolo sedere «davanti» a lui, «alla sua destra» nella sala del trono.

Nella versione amarniana dello *šar tamḫāri* è presente un passo simile: EA 359, Rs. 14'-15' «Il re è seduto come un dio. […] Nur-Daggal sedette davanti a Sargon. Sargon aprì la sua bocca». Nur-Daggal siede davanti all'eroe, ma non alla sua destra, come un alleato, e infatti nel dialogo che segue ne riconosce la superiorità: Rs. 20'-21'«quali paesi possono paragonarsi ad Akkad? [Quale] re può paragonarsi a te? Non esiste un tuo avversario!».[14] La versione di Ḫattuša è in parte diversa da quella amarniana e la distruzione di Purušḫanda, simboleggiata dall'abbattimento delle mura, è una delle differenze più rilevanti. Nella narrazione amarniana, infatti, Sargon lascia la città senza distruggerla: Rs. 27'-28' «Sargon ha regnato; (quando) ordinò di lasciare la città, (allora) erano trascorsi tre anni e [cinque mesi], egli era stato sul trono».[15] La redazione in ittita ha un passo analogo: KBo 22.6, IV 8'-10' [LUGAL-*g*]*in=ašta* ^{URU}*Purušḫanda āššī*[*yattat*] [*n=a*]*š* MU.3^{KAM} 5=*ya* ITU-*mi* ^{URU}*Purušḫanti ē*[*šta*] [LUGAL-]*ginaš* EGIR-*pa* ^{URU}*Agade iyanneš* «Sargon stava bene a Purušḫanda. Egli rimase tre anni e cinque mesi a Purushanda. Sargon si diresse (poi) verso Akkad». La conclusione della storia doveva essere questa, come lascia supporre il periodo di tre anni e cinque mesi trascorso nella città anatolica e la dipartita pacifica. Questi elementi, comuni ad entrambe versioni, potrebbero essere state ereditate dal testo originario, da cui poi esse vennero liberamente elaborate. La versione in ittita, però, prosegue con la ribellione dei soldati, scontenti di questa decisione, che incitano Sargon a distruggere la città e ad umiliarne il re: KBo 22.6, IV 23'-25' [(^{URU}*Pu*)]*rušḫandaš* BÀD-*eššar* KÁ.GAL *ḫanti pippandu*

[12] Kryszat 2008: 205-206.

[13] Se ci fosse stato uno scontro tra Anitta, che era un re come tanti, e il «gran re» di Purušḫanda, la sua eco sarebbe stata probabilmente affidata a qualche narrazione.

[14] Goodnick Westenholz 1997: 124-125; 127-129.

[15] Goodnick Westenholz 1997: 130-131.

[*ēšš*]*a*̌*ri=šmet iya n=e* KÁ.GAL-*aš ašešḫut* ^{m}*Nurdaḫi=ma=ta* [*es*]*šari=šit peran še*[*r*] *artaru n=e=ta* GAL-*in ḫar*<*kan*>*du* «abbattano separatamente le mura e la porta di Purušḫanda! Fà una loro rappresentazione e metti essi (: i guerrieri e gli abitanti raffigurati) alla porta! Ma Nurdaḫi, in quella che è la sua raffigurazione, stia eretto davanti a te, ed essi ti considerino grande!».[16] Si accenna qui ad una rappresentazione sulla porta urbica con l'umiliazione del re sottomesso. Questo finale dovette essere un'aggiunta posteriore, elaborata per la redazione di Ḫattuša per ragioni che possono essere solo ipotizzate.

Ḫattušili, gettate le basi del regno, intuì che una grande potenza aveva bisogno di vantare un passato glorioso e di un personaggio di chiara fama da riconoscere come mitico antenato. Tuttavia era anche consapevole di non poter contare su una memoria storica degna di rilievo per il suo popolo.

Nei suoi testi sono frequenti i richiami, espliciti ed impliciti, a Sargon di Akkad, in un non celato processo di autoidentificazione con l'eroe mesopotamico. Egli cercò di stabilire un legame fittizio tra la nascente potenza e l'indiscusso eroe,[17] arrivando a proporsi come il nuovo Sargon. Per questo nei suoi testi fece ricorso ad alcuni espedienti retorici, tra cui la similitudine con il leone, nota dalla saga sargonica.[18] Essa ricorre nel Testamento (KUB 1.16, II 37-39), nella lettera in accadico al re di Tikunani,[19] e in vari passi degli Annali, in riferimento alle sue capacità belliche. Come Sargon, anche Ḫattušili si abbatte sulle città «come un leone» (KBo 10.2, Vs. II 18 UR.MAḪ GIM-*an*; III 1 UR.MAḪ *maḫḫan*). La similitudine è presente anche nella versione accadica, per esempio in KBo 10.1, Vs. I 34 (*kīma* UR.MAḪ).[20] Questa immagine è talmente tipica dei testi di Ḫattušili I che B.J. Collins

[16] Miller 2012: 682, con una diversa interpretazione.

[17] Gilan 2008: 112; 2010: 53; Beckman 2001: 89.

[18] Si vedano i due manoscritti noti come «Sargon, il leone», Goodnick Westenholz 1997: 94-101, 99.

[19] Collins: 1998, 16 nota 8. La studiosa data a Ḫattušili altri testi, come CTH 414 e CTH 820.4, anche per la menzione del leone e attribuisce l'origine di questa similitudine all'influenza hattica,18 sg., ipotesi probabile, ma che non esclude influsso dei racconti della saga sargonica circolanti in Anatolia; si veda anche Devecchi 2005: 113 sgg. 119; Goodnick Westenholz 2011: 297-298.

[20] Assente in ittita, Devecchi 2005: 46-47.

(1998:17) la annovera tra gli elementi stilistici utili ad attribuire a questo re anche la redazione del Testo di Anitta (KBo 22.1, Vs. 26 UR.MAḪ-*iš mān*). Ḫattušili, tuttavia, non solo si paragonò a Sargon, ma arrivò a dichiarare la sua superiorità rispetto all'eroe, come nella descrizione dell'assedio di Ḫaḫḫu: mentre Sargon si era limitato a sbaragliarne le truppe, Ḫattušili la diede alle fiamme e, in aggiunta, incendiò anche Ḫaššu (Vs. 33-42). Egli è l'unico re ittita a paragonarsi ad un re straniero per scopi autocelebrativi e propagandistici. Tutto questo dimostra implicitamente che Sargon era ben noto in ambito ittita.

Ḫattušili discendeva, da parte di padre, dalla casata settentrionale di Zalpa e dal re Ḫuzziya. Questi fu umiliato da Anitta, che lo deportò a Neša prigioniero (Vs. 43-44), ottenendo il titolo di «gran re». Egli, tuttavia, da parte di madre discendeva da Labarna di Kaneš e Kuššar (CTH 414), che lo adottò come successore con il nome di Labarna II.[21] Egli vantò il legame dinastico con la dinastia di Kuššar, e dunque anche con Anitta, nell'uso dell'appellativo «uomo di Kuššar».[22] Ḫattušili fece redigere i due testi su cui fondava la sua ideologia della regalità e che rimandavano alle sue origini: il testo di Anitta e lo *šar tamḫāri*. Il primo celebra le imprese dei re di Kaneš e Kuššar e rimarca il suo legame di parentela con loro. In esso, però, sono ricordati almeno due eventi significativi ad opera di Anitta contrari all'ideologia del potere di Ḫattušili: la cattura e la deportazione di Ḫuzziya di Zalpa (Vs. 41-44), da cui egli pur discendeva, e la distruzione e maledizione di Ḫattuša (Rs. 45-51). Ḫattušili elaborò una sorta di vendetta trasversale in risposta a questi eventi, riservando a Purušḫanda, il cui re era stato il più potente alleato di Anitta, la stessa sorte che questi aveva inferto a Zalpa e a Ḫattuša. Questa fu attuata nella narrazione epica della distruzione di Purušḫanda, aggiunta alla versione in ittita dello *šar tamḫāri*.[23] In una finzione letteraria l'artefice dell'impresa fu l'eroe per antonomasia,

[21] Forlanini 2017: 128-129; si consideri l'affermazione in CTH 414, I 23-25 «il paese di mia madre» in riferimento al paese di Kaneš.

[22] Alcuni ritengono che questo titolo sia un'aggiunta dell'epoca di Ḫattušili III, de Martino 2003: 30, tuttavia esso è attestato in CTH 10.1 (KUB 26.74 Rs. 2), datato a Ḫantili I, Forlanini 2010: 116 nota 7.

[23] Si veda anche Forlanini 2017: 131, 136 nota 70.

Sargon e, per trasposizione, Ḫattušili stesso, che con lui si identificava.

Storicamente parlando, infatti, Ḫattušili, come anche Sargon, non compì nessuna campagna contro Purušḫanda, infatti non è menzionata negli Annali. Della sua distruzione parlano CTH 13, che narra le imprese di Ḫantili I,[24] e l'Editto di Telipinu, che cita URU*Paršuḫanta* conquistata da Labarna, predecessore di Ḫattušili.

Bibliografia

Alster, Bendt - Oshima, Takayoshi

2007 "Sargonic Dinner at Kaneš: The Old Assyrian Legend of Sargon". *Iraq* 69: 1-20.

Archi, Alfonso

2015 "How Anitta Text Reached Ḫattuša". In: Andreas Müller-Karpe *et al.* (a c.), *Saeculum. Gedenkschrift für Heinrich Otten anlässlich seines 100. Geburtstags* (Studien zu den Boğazköy-Texten 58), Wiesbaden: Harrassowitz: 1-13.

Barjamovic, Gojko

2011 *A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period* (CNI Publications 38), Copenhague: Museum Tusculanum Press.

Beckman, Gary

2001 "Sargon and Naram-Sin in Hatti: Reflections of Mesopotamian Antiquity among the Hittites". In: Dieter Kuhn *et al.* (a c.), *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt.* Heidelberg: Forum: 85-91.

Collins, Billie Jean

1998 "Ḫattušili I, the Lion King". *Journal of Cuneiform Studies* 50: 15-20.

de Martino, Stefano

1993 "KUB XXVII 38: Ein Beispiel Kultureller und Linguistischer Überlagerung in einem Text aus dem Archiv von Boğazköy". *Studi Micenei ed Egeo Anatolici* 31: 121-135.

2003 *Annali e* Res Gestae *antico Ittiti* (Studia Mediterranea 12, Series Hethaea 2), Pavia: Italian University Press.

[24] Forlanini 2017: 127,133, 136; de Martino 2003: 130, preferisce Muršili, pur non escludendo Ḫattušili.

2016 *Da Kussara a Karkemish. Storia del Regno Ittita* (Laboratorio di Vicino Oriente Antico 1), Torino: LoGisma.

Devecchi, Elena

2005 *Gli Annali di Ḫattušili I nella Versione Accadica* (Studia Mediterranea 16, Series Hethaea 4), Pavia: Italian University Press.

Dercksen, Jan Gerrit

2010 "Anitta and the Man of Purušhanda". In: Şevket Dönmez (a c.), *DUB.SAR É.DUB.BA.A - Veysel Donbaz'a Sunulan Yazlar – Studies Presented in Honour of Veysel Donbaz.* Istanbul: Zero Prodüksiyon: 71-75.

Forlanini, Massimo

2010 "An Attempt at Reconstructing the Branches of the Hittite Royal Family of the Early Kingdom Period". In: Yoram Cohen *et al.* (a c.), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of I. Singer* (Studien zu den Boğazköy-Texten 51), Wiesbaden: Harrassowitz: 115-135.

2017 "Le Role de Purušḫanda dans l'Historie Hittites". In: Alice Mouton (a c.), *Hittitology Today. Studies on Hittite and Neo-Hittite Anatolia in Honor of Emmanuel Laroche's 100th Birthday / L'Hittitologie Aujourd'hui. Études sur l'Anatolie hittite et néo-hittite à l'occasion du centenaire de la naissance d'Emmanuel Laroche. Istanbul 21-22 novembre 2014.* 5èmes Rencontres d'Archéologie de l'IFÉA. Istanbul: IFÉA: 125-150.

Gilan, Amir

2008 "Hittite Ethnicity? Construction of Identity in Hittite Literature". In: Billie J. Collins *et al.* (a c.), *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and Their Neighbors: Proceedings of an International Conference on Interaction, Septemeber 17-19, 2004 Emory University Atlanta.* Oxford: Oxbow Books: 107-115.

2010 "Epic and History in Hittite Anatolia: In Search of a Local Hero". In: David Konstan - Kurt A. Raaflaub (a c.), *Epic and History.* Malden (Mass.): Oxford Belckwell: 51-65.

Goodnick Westenholz, Joan

1997 *Legends of the Kings of Akkade. The Texts.* Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

2007 "Notes on the Old Assyrian Sargon Legend". *Iraq* 69: 21-27.

2011 "The Transmission and Reception of Sargonic Sagas in the Hittite World". In: Manfred Hutter *et al.* (a c.), *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken. Akten des Symposiums von 18. Bis 20. Februar 2010 in Bonn.* Münster: Ugarit-Verlag: 285-303.

Kryszat, Guido

2008 "Herrscher, Kult und Kulttradition in Anatolien nach den Quellen aus den altassyrischen Handelskolonien – Teil 3/2: Grundlagen für eine neue Rekonstruktion der Geschichte Anatoliens und der assyrischen Handelskolonien in spätaltassyrischer Zeit II". *Altorientalische Forschungen* 35/2: 195-219.

Liverani, Mario

1993 "Model and Actualization: The Kings of Akkad in the Historical Tradition". In: Mario Liverani (a c.), *Akkad, the First World Empire: Structure, Ideology, Tradition* (History of the Ancient Near East 5), Padova: Sargon: 41-67.

van de Mieerop, Marc

2000 "Sargon of Agade and his Successors in Anatolia". *Studi Micenei ed Egeo Anatolici* 42: 133-159.

Miller, Jared L.

2012 "The (City-)Gate and the Projection of Royal Power in Ḫatti". In: Gernot Wilhelm (a c.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East, Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20-25 July 2008 (CRRAI 54)*. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns: 675-686.

Neu, Erich

1974 *Der Anitta-Text* (Studien zu den Boğazköy-Texten 18), Wiesbaden: Harrassowitz.

Rieken, Elisabeth

2001 "Der hethitische *šar tamḫari* Text: archaisch oder archaisierend?". In: Gernot Wilhelm (a c.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4–8. Oktober 1999* (Studien zu den Boğazköy-Texten 45), Wiesbaden: Harrassowitz: 576-585.

Steiner, Gert

1984 "Struktur und Bedeutung des sog. Anitta-Textes". *Oriens Antiquus* 23: 53-73.

Torri, Giulia

2009 "Sargon, Anitta, and the Hittite Kings against Purušḫanda". *Altorientalische Forschungen* 36: 110-118.

Vanstiphout, Herman J.L.

1998 "Comparative Notes on *šar tamḫari*". In: Veysel Donbaz *et al.* (a c.), *XXXIVeme Rencontre Assyriologique Internationale*, Istanbul: Türk Tarih Kurumu: 573-589.

"Who was who in the Battle of Kadesh": propaganda e tradizione di un evento epocale

MARCO DE PIETRI

1. Introduzione

Le fonti relative alla battaglia di Qadesh sono un chiaro esempio di come nell'antichità il racconto della storia fosse spesso asservito alle esigenze della propaganda politica e del mantenimento del consenso politico nei confronti del potere costituito. Di questo avvenimento storico possediamo diverse testimonianze di parte egiziana: purtroppo, di converso, non ci è giunto un resoconto complessivo di parte ittita, tale da poter confutare o confermare quanto dichiarato da Ramesse II nelle sue iscrizioni; un'abile operazione politica e quasi autopoietica, con cui il faraone riuscì a far riecheggiare il suo nome non solo in Egitto ma anche nella terra nemica, come testimoniato da una placchetta d'avorio con il suo nome, rinvenuta nelle terme romane di Ankara. Ramesse tuttavia non sapeva (e non era certo suo interesse) che gli storici antichi e moderni, interpretando i testi egiziani e confrontandoli con altre fonti allogene, avrebbero riscritto (o riletto), quasi come un palinsesto, questa pagina di antichissima storia scritta dal "faraone trionfante". Questo contributo vuole presentare come la tradizione della battaglia di Qadesh sia stata perpetrata nel corso dei secoli, considerando alcuni testi ittiti e tre documenti che rileggono (o distorcono) il racconto del pas-

sato: la Stele di Bentresh (o di Bakhtan), un controverso passo del 'logos' Erodoteo (che presenta secondo alcuni un rimando alla città di Qadesh in Hdt. II, 159) e un 'locus' di Diodoro Siculo (Diod. I, 47, 6) in cui tale confronto militare sembra essere descritto come combattuto tra Egiziani e Battriani. Un percorso attraverso i secoli, per mostrare come la tradizione di un evento epocale sia stata tramandata e trasmessa nel perpetuarsi delle generazioni, talvolta con 'misunderstandings' e riletture, ma sempre conservando la patina di un accadimento che ha radicalmente lasciato traccia nella storia dell'umanità.

2. Testi ittiti riferibili alla battaglia di Qadesh (o: "the other side of the story")

Tre documenti ittiti riportano un riferimento diretto alla battaglia di Qadesh, in un'ottica spesso critica nei confronti della prorompente e (storicamente mistificatoria) propaganda interna egiziana:[1] essi sono l'Apologia di Ḫattušili III,[2] il Decreto di Ḫattušili III per le proprietà di Arma-Tarḫunta,[3] e una lettera di Ramesse II a Ḫattušili III.[4]

2.1 Apologia di Ḫattušili III:

KUB I 1, Vs. II 69-82:[5]

69 GIM-an-ma ú-it Š[(EŠ-*Y*)]*A* ku-wa-pí *I-NA* KUR Mi-iz-ri-i pa-it
70 nu(-za) KUR.KUR^{MEŠ} ku-e ke-ẹ EGIR-pa a-še-ša-nu[(-nu-u)]n nu KA-RAŠ ANŠE.KUR.R[(A^{MEŠ})]

[1] Pecchioli Daddi 2002.

[2] KUB I 1, Vs. II 69-82 (CTH 81): Otten 1981: 16-17. Qui e in tutte le successive citazioni di documenti cuneiformi si sceglie di fornire traslitterazione e traduzione in accordo con l'edizione più autorevole (sia essa in tedesco o inglese). Ove possibile, rimandi ad altre traduzioni sono altresì citati in nota. Per quanto concerne le fonti greche ci si attiene alle maggiori edizioni critiche di riferimento.

[3] KUB XXI 17, Vs. I 13-21 (CTH 86): Ünal 1974: 18-31.

[4] KBo I 15 + 19 (+) 22 (CTH 156): Edel 1994, 1: 58-65, ÄHK 24, D5; commento in Edel 1994, 2: 95-121.

[5] Otten 1981: 16-17 (edizione di riferimento da cui riportiamo qui traslitterazione e traduzione in tedesco); una traduzione in inglese si può trovare in van den Hout 1997: 199-200, § 9, 2:69-82.

71 ke-e-el *ŠA* KUR^{TI} *A-NA* ŠEŠ-*YA* la-aḫ-ḫi *I-NA* KUR Mi-iz-ri-i
72 GAM-an pé-e-ḫu-te-nu-un nu-mu-kán *PA-NI* ŠEŠ-*YA* ku-it
73 KARAŠ ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} *ŠA* KUR ^{URU}Ḫa-at-ti ŠU-i e-eš-ta
74 na-an am-mu-uk ta-pár-ḫa GIM-an-ma-muk-kán ^{mD}XXX-^{D}U-aš DUMU ^{m}Zi-da-a
75 *ŠA* ^{D}*IŠTAR* GAŠAN-*YA* ù *ŠA* ŠEŠ-*YA* ạ-aš-šu-la-an a-uš-ta
76 nu-uš-ma-ạš-kán *Ú-UL* ku-e-ez-qa ku-it ḫa-ap-ta-at
77 nu-mu-za al-wa-an-za-aḫ-ḫu-u-wa-an-zi nam-ma *QA-DU* DAM-*ŠÚ* DUMU-*ŠÚ*
78 e-ep-pir ^{URU}Ša-mu-ḫa-an-na URU^{LUM} DINGIR^{LIM} al-wa-an-zi-eš-na-za
79 še-er šu-un-ni-iš-ta GIM-an-ma *IŠ-TU* KUR Mi-iz-ri-i
80 EGIR-pa i-ya-aḫ-ḫa-ḫa-at nu *I-NA* ^{URU}La-wa-az-za-an-ti-ya
81 *ANA* DINGIR^{LIM} BAL-u-wa-an-zi i-ya-aḫ-ḫa-ḫa-at
82 nu-za DINGIR^{LIM} i-ya-nu-un

Als es aber geschah, wie mein Bruder gegen das Land Ägypten zog, da führte ich die (Fuß-)Truppen und Wagenkämpfer dieser Länder(!), welche ich wieder besiedelt hatte, hinab zu meinem Bruder zum Feldzug gegen Ägypten. Und welche (Fuß-)Truppen und Wagenkämpfer vom Lande Hatti vor meinem Bruder in meiner Hand waren, die befehligte ich. Als da aber Arma-datta, der Sohn des Zidā, der Ištar, meiner Herrin, und meines Bruders Wohlwollen mir <gegenüber> sah, und ihnen keinesfalls etwas gelang, da begannen sie: <er> mit seiner Gattin und seinem Sohn mich abermals mit Zauberei zu belegen. Auch Samuha, die Stadt der Gottheit, erfüllte er mit Zauberei. Wie ich nun aus dem Lande Ägypten zurückkehrte, da ging ich in die Stadt Lawazantija, um der Gottheit zu opfern und den <Kult der> Gottheit beging ich.

Il testo in questione riporta un resoconto abbastanza neutrale della spedizione militare di Muwatalli e dello scontro con l'armata egiziana, sottolineando il ruolo che il giovane Ḫattušili ebbe nella campagna militare contro l'Egitto.

2.2 Decreto di Ḫattušili III per le proprietà di Arma-Tarḫunta:

KUB XXI 17, Vs. I 13-21:[6]

[6] Ünal 1974: 18-31(edizione di riferimento da cui riportiamo qui traslitterazione e traduzione in tedesco); una traduzione in francese si può trovare in Lebrun 1976: 144-150.

13 [na-aš? D]I?-eš-šar pu-nu-uš-ta
14 [ŠEŠ-*YA*-ma ^{m}NIR.(GÁ)]L ku-it LUGAL KUR Mi-iz-ri
15 [LUGAL KUR (A-mur-r)]i-ya la-aḫ-ḫi-ya-at
16 [ma-aḫ-(ḫa-an-m)]a-za LUGAL KUR Mi-iz-ri KUR <A>-mur-ri-ya
17 [tar-a(ḫ-ta nu EGI)]R-pa KUR A-ba pa-it
18 [ma-a(ḫ-ḫa-an-ma-z)]a ^{m}NIR.GÁL ŠEŠ-*YA* KUR A-ba tar-aḫ-ta
19 [(nu-kán)] *I-NA* KUR ^{URU}Ḫa-at-ti
20 [EGIR-pa pa-i]t am-mu-uk-ma-kán ŠÀ KUR A-ba
21 [e-šu-un]

13 [und] sie untersuchte den [Re]chtssreit.
14 Da Muwa[talli, mei Bruder,] der König von Ägypten und
15 [den König von] Amurru bekriegte,
16 [so]bald er aber den König von Ägypten und das Land Amurru
17 [besie]gt hatte, ging er wieder in das Land Aba.
18 [So]bald aber Muwatalli, mei Bruder, das Land Aba besiegt hatte,
19 h[at er . . .] Dann [gin]g er in das Land Ḫatti
20/21 [zurück]. Ich aber [war] im Lande Aba.

Il testo riporta in modo chiaro la vittoria di Muwatalli contro l'esercito egiziano nel paese di Amurru; di seguito viene riportata la vittoria del medesimo sovrano contro il paese di Aba.

2.3 Lettera di Ramesse II a Ḫattušili III:

KBo I 15 + 19 (+) 22 (ÄHK n. 24, D5, pp. 58-65); Ramesse a Ḫattušili:[7]

Vs.
8' *ù at-ta tal-taḫ-ra a*[*-na ia-ši a-ma-te*^{MEŠ} *ma-a-da-tù*] *la ba-na-a-tù dan-níš ša la ma-aš*[*-lu da*]*n-níš*
9' *a-na še-mé-e-ša ki-i ia-ši a*[*t*(?)-..... x]*-an-na*
[...]
31' *ù ki-i ta-qab-bi a-na* KARAŠ.MEŠ-*ia i-ia-nu* KARAŠ.MEŠ *aš-r*[*a-nu ù i-ia-nu* ANŠE.KUR.RA.MEŠ *aš-ra-nu a- mur*]

[7] Edel 1994, 1: 58-65, ÄHK 24, D5 (edizione di riferimento da cui riportiamo qui traslitterazione e traduzione in tedesco).

32' 1-*en* KARAŠ.MEŠ *at-tu-ia i-na ŠÀ* KUR *A-mur-ri ù ša-nu-ú* KARAŠ[.MEŠ *at-tu-ia i-na* KUR ……]
33' *ù ša-nu-ú* KARAŠ.MEŠ *i-na* KUR *Ta-a-mi-in-ta ki ki-it*[*-ti*]

Vs.
8' Und du hast m[ir viele] nicht sehr schöne [Worte] geschrieben, die nicht (so) [s]ehr hörenswe[rt sind]
9' wie ich (= wie meine Worte) […] …
[…]
31' Und da du in Bezug auf meine Heere sagen könntest: „Waren keine Heere do[rt, und waren (wirklich) keine Wagenkämpfer dort?" (So wäre darauf zu sagen:) siehe],
32' ein Heer von mir befand sich (noch) inmitten des Landes Amurru, ein weiteres Hee[r von mir im Lande ……]
33' und ein weiteres Heer im Lande Tāminta, wie es den Tatsach[en] (entspricht).

Ḫattušili, che era presente alla battaglia di Qadesh, lamenta il fatto che il faraone abbia presentato un resoconto non veritiero circa gli eventi, sottolineando in maniera iperbolica il suo ruolo all'interno della battaglia.

3. Placchetta di Ramesse II da Ankara (o: "quello che i testi non dicono")

Una placchetta di faience trovata nel 2009 nelle terme romane di Ankara (nel livello frigio 1H) sarebbe l'unico manufatto egiziano trovato in Anatolia direttamente riconducibile a contatti diretti tra Ramesse II e la corte ittita.[8] L'iscrizione geroglifica sulla placchetta reca la titolatura di Ramesse II (fig. 1): *mr*(*.y*) *Jmn Rᶜ-ms-sw* = Ramesse Mery-Amon, «Ra lo ha generato, amato da Amon» (lato A) e *wsr mꜣᶜ.t Rᶜ stp n Rᶜ* = User-Maat-Ra Setep-en-Ra, «potente è la giustizia di Ra, scelto da Ra» (lato B).

4. Stele di Bentresh (o di Bakhtan): primo "misunderstanding (endogeno)"

L'importanza del primo matrimonio ittita mantenne una lunga tradizione nei secoli: una stele datata al periodo persiano o ellenistico conserva memoria di questi eventi; essa è nota in lettera-

[8] *MÇKKSY* 19: 347, 350 (fig. 15) e Peker 2013.

tura come Stele di Bakhtan o Stele di Bentresh: una stele di calcare conservata oggi al Museo del Louvre (inv. n. C 284; fig. 2).[9] La stele sembra, almeno secondo l'opinione di alcuni studiosi, menzionare (anche se con una grafia distorta) il nome della terra di Ḫatti.[10] L'importanza di questi accadimenti è anche sottolineata dalla menzione di un simile toponimo (anche qui con una resa assai imperfetta) in un passo di Diodoro Siculo (Diod. I, 47, 6) che sarà presentato in seguito. Questa è una chiara testimonianza del peso storico di queste vicende, rimembrate in un tempo così tardo (secondo Erman,[11] la stele sarebbe infatti da datare al regno di Alessandro IV e di Tolomeo II, i.e. IV-III sec. a.C.). Possiamo definire questo testo come un primo "misunderstanding endogeno".

5. Diod. I, 47, 6: secondo "misunderstanding (allogeno)"

Oltre al sopra presentato "misunderstanding endogeno", anche gli autori classici sono a volte incorsi in incomprensioni o distorsioni (più o meno volontarie) di un passato più o meno remoto: questo è il caso del seguente passo di Diodoro, che potremmo definire come un secondo "misunderstanding", questa volta "allogeno":

μετὰ δὲ τὸν πυλῶνα περίστυλον εἶναι τοῦ προτέρου ἀξιολογώτερον, ἐν ᾧ γλυφὰς ὑπάρχειν παντοίας δηλούσας τὸν πόλεμον τὸν γενόμενον αὐτῷ πρὸς τοὺς ἐν τοῖς Βάκτροις ἀποστάντας· ἐφ' οὓς ἐστρατεῦσθαι πεζῶν μὲν τετταράκοντα μυριάσιν, ἱππεῦσι δὲ δισμυρίοις, εἰς τέτταρα μέρη διῃρημένης τῆς πάσης στρατιᾶς, ὧν ἁπάντων υἱοὺς τοῦ βασιλέως ἐσχηκέναι τὴν ἡγεμονίαν.

Beyond the pylon, he says, there is a peristyle more remarkable than the former one; in it there are all manner of reliefs depicting the war which the king waged against those Bactrians who had revolted; against these he had made a campaign with four hundred thousand footsoldiers and twenty thousand cavalry, the whole army having been di-

[9] Testo geroglifico: K*RI* II: 284-286; traduzione: K*RITA* II: 113-116; Lefebvre 1949: 224-225; Lichtheim 1980: 90; traduzione italiana: Bresciani 1990[2]: 633-636.

[10] Da ultimo, Witthuhn *et al.* 2015 (con precedente bibliografia).

[11] Erman 1883.

vided into four divisions, all of which were under the command of sons of the king.[12]

Diodoro riporta qui la descrizione di alcuni rilievi che illustrano la battaglia che il re Osimandias (i.e. Ramesse II) avrebbe combattuto contro i Battriani. Per la descrizione dell'evento e per altre informazioni testuali sembra che l'autore si stia riferendo alla battaglia di Qadesh, in una visione di fraintendimento storico e di associazione tra fatti anteriori e successivi, come nel caso della Stele di Bentresh.

6. Hdt II, 159, 1-3: un "misunderstanding moderno"

Oltre ai "misunderstandings antichi", anche i moderni interpreti e commentatori dei testi classici sono incappati in "moderni misunderstandings", come nel commento al seguente passo di Erodoto:

[1] παυσάμενος δὲ τῆς διώρυχος ὁ Νεκῶς ἐτράπετο πρὸς στρατηίας, καὶ τριήρεες αἳ μὲν ἐπὶ τῇ βορηίῃ θαλάσσῃ ἐποιήθησαν, αἳ δ' ἐν τῷ Ἀραβίῳ κόλπῳ ἐπὶ τῇ Ἐρυθρῇ θαλάσσῃ, τῶν ἔτι οἱ ὁλκοὶ ἐπίδηλοι. [2] καὶ ταύτῃσί τε ἐχρᾶτο ἐν τῷ δέοντι καὶ Σύροισι πεζῇ ὁ Νεκῶς συμβαλὼν ἐν Μαγδώλῳ ἐνίκησε, μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδυτιν πόλιν τῆς Συρίης ἐοῦσαν μεγάλην εἷλε. [3] ἐν τῇ δὲ ἐσθῆτι ἔτυχε ταῦτα κατεργασάμενος, ἀνέθηκε τῷ Ἀπόλλωνι πέμψας ἐς Βραγχίδας τὰς Μιλησίων. Μετὰ δέ, ἑκκαίδεκα ἔτεα τὰ πάντα ἄρξας, τελευτᾷ, τῷ παιδὶ Ψάμμι παραδοὺς τὴν ἀρχήν.

[1] Necos, then, stopped work on the canal and engaged in preparations for war; some of his ships of war were built on the northern sea, and some in the Arabian Gulf, by the Red Sea coast: the winches for landing these can still be seen. [2] He used these ships when needed, and with his land army met and defeated the Syrians at Magdolus, taking the great Syrian city of Cadytis after the battle. [3] He sent to Branchidae of Miletus and dedicated there to Apollo the garments in which he won these victories. Then he died after a reign of sixteen years, and his son Psammis reigned in his place.[13]

[12] Oldfather 1933: 168-169 (edizione critica di riferimento, Loeb, da cui riportiamo qui testo greco e traduzione in inglese).

[13] Godley 1920: 472-473 (edizione critica di riferimento, Loeb, da cui riportiamo qui testo greco e traduzione in inglese).

In questo passo Erodoto fa riferimento a una battaglia combattuta dal faraone Necao contro dei siriani in una città che in greco è denominata Κάδυτις e che qualche studioso ha proposto di identificare con Qadesh: benché il toponimo sia comunemente identificato con Gaza, Lloyd ha avanzato anche un possibile (ma probabilmente erroneo) riconoscimento con Qadesh:[14] in questo caso, si potrebbe pensare, al di là di un effettivo fatto storico, a una possibile reminiscenza di avvenimenti più antichi.

7. Conclusioni

I testi e il materiale archeologico qui presentati vogliono essere un semplice spunto di riflessione su come la storia e la storiografia, antiche e moderne, hanno lasciato "memoranda" più o meno affidabili a seconda del contesto storico-sociale, del periodo storico e dell'ideologia sottesa a un particolare genere letterario. L'eterna domanda "chi vinse la battaglia di Qadesh?" non è di facile risposta e il presente intervento esula da tale scopo: esso vuole invece sottolineare come la tradizione storica di tale accadimento sia effettivamente il segno di quello "stream of tradition" che ha reso tale fatto storico un evento "epocale".

Abbreviazioni

ÄHK	Edel 1977.
K*RI*	Kitchen, Kenneth A. 1969-1990, *Ramesside Inscriptions: Historical and Bibliographical*, Oxford: B.H. Blackwell.
K*RITA*	Kitchen Kenneth A. 1993-, *Ramesside Inscriptions: Translated and Annotated: Translations*, Oxford: B.H. Blackwell.
MÇKKSY	*Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu Yayınları* – Ankara: Ankara Kültur ve Turizm Bakanlığı, 1990-.

Bibliografia

Bresciani, Edda
1990[2] *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino: Einaudi.

[14] Lloyd 1988: 162-163.

Edel, Elmar

1994 *Die ägyptisch-hethitische Korrespondenz aus Boghazköi in babylonischer und hethitischer Sprache* (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 77), Opladen: Westdeutscher.

Erman, Adolf

1883 "Die Bentreschstele". *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 21: 54.

Godley, Alfred Denis

1920 *Herodotus. The Histories, with an English Translation* (The Loeb Classical Library 279), London - New York: Heinemann - Putnam's Sons.

Lebrun, René

1976 *Samuha. Foyer religieux de l'empire hittite*, Louvain-La-Neuve: Institut orientaliste, Université catholique de Louvain.

Lefebvre, Gustave

1949 *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris: Adrien Maisonneuve.

Lichtheim, Miriam

1980 *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings, volume III: The Late Period*, Berkeley: University of California Press.

Lloyd, Alan B.

1988 *Herodotus, Book II. Commentary 99-182*, Leiden: Brill.

Oldfather, Charles Henry

1933 *Diodorus Siculus I. Books I-II.34* (The Loeb Classical Library 279), Cambridge (Massachussets) - London: Harvard University Press.

Otten, Heinrich

1981 *Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung* (Studien zu den Boğazköy-Texten 24), Wiesbaden: Harrassowitz.

Pecchioli Daddi, Franca

2002 "Fonti ittite per la battaglia di Qadesh". In: Maria Cristina Guidotti - Franca Pecchioli Daddi (a c.), *La battaglia di Qadesh. Ramesse II contro gli Ittiti per la conquista della Siria*, Livorno: Sillabe: 168-169.

Peker, Hasan

2013 "An Amulet with the Names of Ramesses II from the Roman Baths at Ankara". In: Kutlu Aslıhan Yener (a c.), *Across the Border:*

Late Bronze-Iron Age Relations Between Syria and Anatolia. Proceedings of a Symposium held at the Research Center of Anatolian Studies, Koç University, Istanbul, May 31–June 1, 2010 (Ancient Near Eastern Studies Supplement 42), Leuven: Peeters: 539-542.

Ünal, Ahmet

1974 *Ḫattušili III. Teil II: Quellen und Indices* (Texte der Hethiter 4), Heidelberg: Winter.

van den Hout, Theo P.J.

1997 "Hittite Canonical Compositions - Biography and Autobiography: Apology of Hattušili III". In William W. Hallo – Kenneth Lawson Youger (a c.)) *Context of Scripture. Canonical compositions from the biblical world*, vol. 1, Leiden: Brill: 199-204.

Witthuhn, Orell - Sternberg-el Hotabi, Heike - Klimek, Moritz - Glöckner, Melanie - Demuth Gernot

2015 *Die Bentresch-Stele: Ein Quellen- und Lesebuch. Forschungsgeschichte und Perspektiven eines ptolemäerzeitlichen Denkmals aus Theben (Ägypten)* (Göttinger Miszellen, Occasional Studies 2), Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Universität Göttingen.

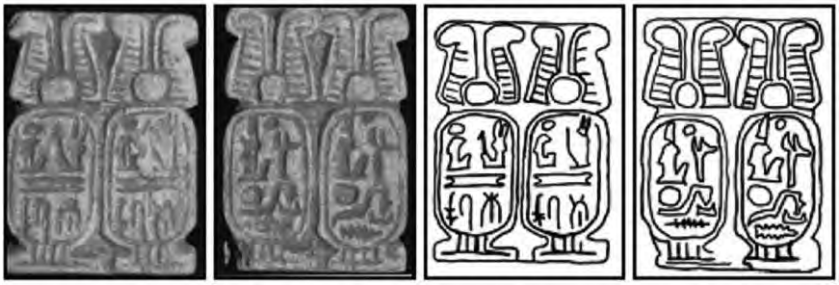


Fig. 1 - Placchetta di Ramesse II da Ankara (da Peker 2013: fig. 1).

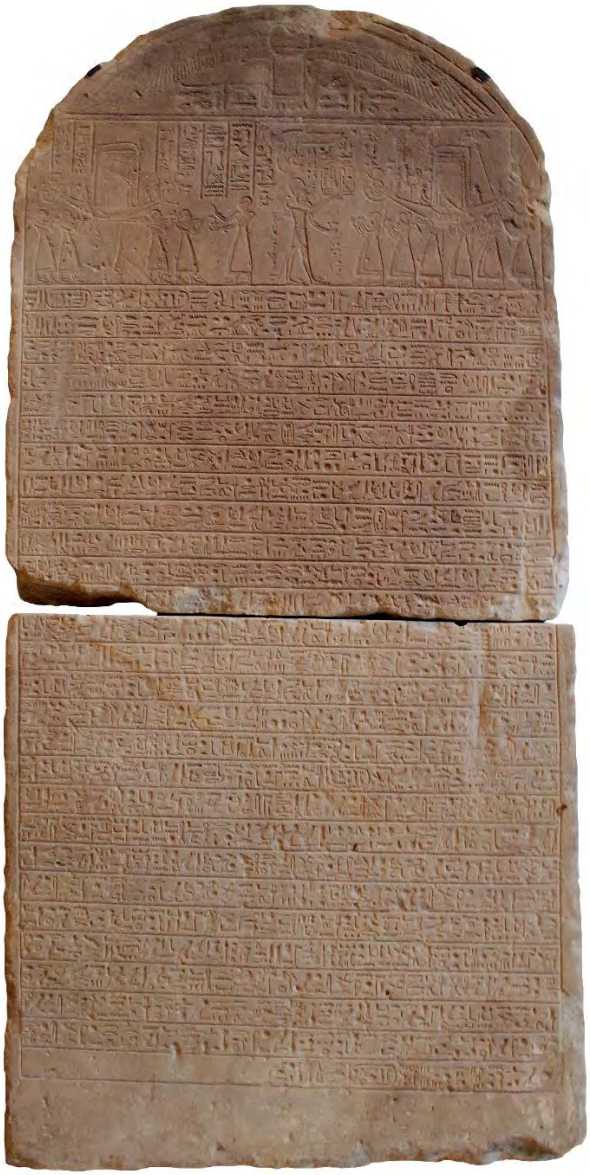


Fig. 2 - Stele di Bentresh, Louvre C 284
(Wikimedia Commons, "Bakhtan stele Louvre.JPG"; CC-BY-3.0).

Gli sviluppi della tradizione letteraria egiziana in Nubia

GILDA FERRANDINO

1. Introduzione

L'articolo mira a definire gli sviluppi della tradizione letteraria egiziana in Nubia rispetto alla produzione epigrafica locale, con particolare attenzione alla fase iniziale meroitica.

La presenza dei testi egiziani in Nubia è legata alle fasi di dominio, in particolare alla lunga fase di governo viceregale durante il Nuovo Regno e la XXV Dinastia caratterizzata da sovrani di origine nubiana, che governarono anche l'Egitto. Anche con la fine del dominio kushita in Egitto, è verosimile che la diffusione di materiale letterario egiziano continuasse a circolare in Nubia. Lontani dal voler proporre una visione egittocentrica rispetto alla produzione epigrafica nubiana, è indubbio che nella sfera regale, così come in quella religiosa, la presenza egiziana soprattutto durante il lungo periodo viceregale appaia preponderante.

Nell'ambito della traduzione dei testi e della comprensione della lingua meroitica, lo studio della tradizione letteraria egiziana in Nubia è fondamentale soprattutto nell'applicazione della metodologia dei testi paralleli.

I testi reali meroitici sono senza dubbio i più interessanti da un punto di vista linguistico e filologico. La scelta dei testi reali come oggetto di studio non è casuale né si lega all'opzione di trattare unicamente l'aspetto ufficiale: è piuttosto legata a una

peculiarità di questa classe che, diversamente dalle altre del *corpus* dei testi meroitici, è composta da testi caratterizzati da lunghe narrazioni, con consistente varietà grammaticale, sintattica e semantica. Proprio lo studio filologico di queste narrazioni, condotto attraverso la metodologia dei testi paralleli, in cui si mettono a confronto iscrizioni meroitiche con quelle di periodo napateo, si è rivelato fondamentale per lo studio dell'epigrafia meroitica. Il confronto con i testi reali di tardo periodo napateo, scritti in egiziano e che evocano nella formulazione i testi reali egiziani, ha permesso di evidenziare alcuni elementi nella produzione epigrafica meroitica che potremmo definire, parafrasando Grimal (1986: 8), un "fondsformulaire" a disposizione degli scribi e utilizzato non solo come materia per una specifica tipologia di testi ma anche per qualsiasi genere a cui l'autore ritenesse potesse adattarsi, rendendo possibile la confusione dei campi letterari. E questo si può osservare nel riutilizzo delle formule d'offerta funerarie meroitiche riadattate in ambito regale.

2. La produzione epigrafica nubiana

Per produzione epigrafica nubiana si intendono tutti i testi che presumibilmente sono stati redatti nell'area geografica della Nubia.[1] Non risulta possibile definire limiti chiari se non in modo arbitrario e, arbitrariamente, qui consideriamo solo i testi dalla XXV Dinastia fino al periodo meroitico, escludendo i testi di Medio e Nuovo Regno prodotti dall'amministrazione egiziana in Nubia così come i testi scritti in antico nubiano a partire dall'VIII secolo d.C.

Tutti i testi di periodo napateo furono scritti utilizzando il sistema di scrittura e la lingua egiziana.

La lunga presenza egiziana in Nubia durante il periodo viceregale ebbe una forte influenza sulle istituzioni e sulla religione kushita. Numerose parole egiziane soprattutto legate all'amministrazione e al contesto religioso furono prese in prestito e molte rimasero, seppur con adattamento alla fonologia della lingua locale, anche in epoca meroitica. È verosimile la presenza di scuole locali in cui si insegnava agli scribi l'egiziano. Un'evidenza proviene dal sito di Amara Ovest con

[1] Eide *et al.* 1994, 1996, 1998.

tre iscrizioni in ieratico[2] che attesterebbero in Alta Nubia scuole di scribi al di fuori dell'Egitto (Spencer *et al.* 2014: 18).

Il periodo tra la fine del governo viceregale egiziano e il regno di Kashta è il meno documentato: le iscrizioni attestate sono quella di Kadimalo a Semna e la stele di Kashta da Elefantina. Secondo un recente studio di Collombert (2008), l'iscrizione di Kadimalo, datata alla XXI-XXII Dinastia e scritta in neo-egiziano, propone il concetto di irresponsabilità proprio della tradizione morale egiziana.[3]

È durante il controllo kushita dell'Egitto, da parte della XXV Dinastia, che testi egiziani vennero consultati per la produzione di numerose iscrizioni reali kushite. Secondo Rilly (2014: 1173), il ruolo dell'egiziano in questa fase è equiparabile a quello del latino durante l'epoca medievale in Europa occidentale. Note sono le iscrizioni egiziane presenti nei templi, prima tra tutte la grande stele di Thutmosi III nel maggiore centro religioso di Amon in Nubia, a Gebel Barkal. Il modello della stele di Thutmosi III venne adoperato nella nascente tradizione epigrafica reale della XXV Dinastia e del successivo periodo napateo. Basandosi sull'analisi della stele di Aspelta dell'anno 3, Rilly (2014: 1173) ritiene probabile una collaborazione tra scribi egiziani o di origine egiziana e scribi kushiti.

Dall'VIII al III secolo a.C. sono noti testi e iscrizioni per lo più di tipo reale; testi iscritti sulle pareti dei templi, quali rituali, inni e legende di scene singole. Sono presenti anche testi religiosi associati alle sepolture reali, sui sarcofagi e sulle pareti delle cappelle funerarie.[4] Lo schema organizzativo dei testi segue un modello letterario nato in seguito ad un periodo di gestazione corrispondente proprio alla lunga fase di occupazione egiziana.

[2] I testi consistevano in alcuni noti passi degli "Insegnamenti del re Amenhemat", che per molto tempo è stato oggetto di copie. Questi estratti sono generalmente considerati esercizi svolti nei corsi avanzati di scribi in Egitto.

[3] Si tratta di un *topos* letterario attestato nei Testi delle Piramidi, nella formula 228 dei Testi dei Sarcofagi, fino in epoca tolemaica. Certamente era già noto e presente negli archivi nubiani perché incluso nella stele di Sesostri III a Semna.

[4] I sarcofagi di Aspelta e Anlamani.

3. La produzione epigrafica meroitica e i testi reali

La produzione epigrafica meroitica conta ad oggi oltre 2000 iscrizioni pubblicate e datate dal III sec. a.C. al V sec. d.C. Le iscrizioni sono state classificate, in base a formule, parole e supporti, in: testi funerari e commemorazioni d'offerta funeraria; testi religiosi quali *proskynema* e graffiti; decreti oracolari su amuleti; *ostraka* con numerali, iscrizioni di proprietà; testi d'esecrazione; legende iconografiche e testi reali.

In particolare, la classe dei testi reali meroitici che include 25 iscrizioni non è del tutto omogenea. I testi non presentano tutti la stessa struttura; non è dunque possibile indentificare un preciso genere letterario. Si tratta di documenti che evocano il re o la famiglia regnante ma con contenuto differente. Alcuni descrivono le azioni del sovrano attraverso resoconti di guerra, altre cerimonie e/o preghiere legati ai riti d'incoronazione e presentazione del sovrano. In ambito egiziano esiste un genere molto preciso e ben studiato per le iscrizioni reali: quello delle *Königsnovelle*, definito da Hermann, in cui i testi presentano una struttura e fraseologia che pur variando nel tempo aveva lo scopo di descrivere la figura del re. Tuttavia Posener (Grimal 1986: 9) considera reali anche i documenti che, pur evocando il sovrano, consentono di apprezzare forme di letteratura politica. Questi non descrivono solo la presa del potere e i conflitti con i nemici ma indicano la manifestazione della regalità attraverso la celebrazione delle cerimonie religiose, l'adorazione di statue, le attività edilizie. Sulla base di questa idea, è possibile che molti testi meroitici inclusi alcuni tra quelli reali siano per lo più documenti riguardanti altre forme di manifestazione del potere. Nel tentativo di tradurre e comprendere i testi reali meroitici e in futuro cercare di definire ciò che Grimal chiama un "fondsformulaire" è necessario applicare il metodo di studio dei testi paralleli, più volte applicato all'analisi di testi religiosi meroitici, confrontati con paralleli scritti per lo più in demotico e greco, ma anche di sezioni di testi reali, in particolar modo dei resoconti di guerra. I paralleli utilizzati per i testi reali sono sicuramente le iscrizioni napatee, in cui si osserva un riutilizzo di formule egiziane già riadattate nei testi della XXV Dinastia. Sicuramente l'utilizzo del metodo dei testi paralleli si è rivelato soddisfacente per lo studio dell'iscrizione di Taneyidamani, attualmente datata al II secolo.

a.C., in cui l'identificazione di alcune formule ha permesso di poter identificare la struttura generale di un testo prevalentemente non tradotto.

4. Elementi egiziani nei testi napatei e meroitici

Le fonti scritte nubiane di periodo napateo sono poche rispetto a quelle meroitiche. Secondo Spalinger (2019: IX) se da un punto di vista iconografico l'influenza egiziana appare persistente, motivo per cui l'arte della XXV Dinastia, napatea e meroitica è comparata con quella egiziana, da un punto di vista epigrafico gli studi relativi al periodo della XXV Dinastia e napateo non riescono ad apprezzare la complessità del linguaggio egiziano nei testi storici così come il lessico di alto livello utilizzato in questi testi.

Da un punto di vista linguistico, soprattutto i testi datati alla XXV Dinastia mostrano un corretto uso della lingua egiziana. Collembert, in riferimento all'iscrizione di Kadimalo, che attualmente è datata prima della XXV Dinastia, parla di un "buon neo-egiziano". Tuttavia è stato osservato che non c'è un'omogeneità nell'uso della lingua egiziana: mentre la Stele dei Sogni di Tanwetamani, l'iscrizione di Intronizzazione di Anlamani, Aspelta e Amannote-erike seguono un tardo medio egiziano, la stele di Adozione di Aspelta, e i testi di Nastasen e Harsiyotef usano un linguaggio più tardo che Spalinger definisce "quasi demotico". La tradizione egiziana doveva circolare negli archivi di cui molto poco si conosce. Molti archivi probabilmente erano concentrati nei grandi templi eretti durante il dominio egiziano e dedicati in particolare al dio Amon (Török 2002: 335-341).

Nei testi reali si riscontrano diverse citazioni di specifiche espressioni egiziane, in particolar modo nelle iscrizioni della XXV Dinastia (Grimal 1986), in cui si esprimono concetti come l'assimilazione del sovrano a Horus, la creazione fisica da parte del dio, la predestinazione, la natura divina e l'eredità divina.

Dall'analisi della stele meroitica di Taneyidamani si evince che alcuni di questi concetti furono riutilizzati anche nelle prime fasi del periodo meroitico, in particolar modo nell'assimilazione del sovrano alla divinità. Tuttavia Spalinger, analizzando il programma iconografico di Piankhy nel tempio di Amon a Gebel Barkal, così come le iscrizioni, sostiene che, sebbene l'icono-

grafia e la narrazione presentino un impianto egiziano, l'approccio che dimostra Piankhy è differente. Si presenta come re e generale ma in un modo non egiziano (Spalinger 2019: 20). Esisterebbero diversi elementi presenti nei testi della XXV Dinastia e periodo napateo che si ricollegano ad una tradizione essenzialmente nubiana: tra questi, la descrizione dei rituali d'intronizzazione legati ad una regalità mobile, la partecipazione del re nelle attività di costruzione e restauro, così come i brevi e concisi resoconti di guerra che si focalizzano sull'atto del saccheggio dei nemici vinti (Ferrandino in stampa 2).

L'analisi dell'iscrizione reale meroitica di Taneyidamani (Ferrandino in stampa 1), condotta usando il metodo filologico e dei testi paralleli, dimostra una struttura narrativa simile a quella adottata nelle iscrizioni di Harsyiotef e Nastasen, in particolar modo nei resoconti di guerra (Rilly - De Voogt 2012). Anche il tema delle inondazioni affrontato nella frase *amnp : atolh : itwdto* «Amanapa offre(?) abbondante acqua» trova un parallelo nell'iscrizione di Harsyiotef.[5] Diversamente la prima parte dell'iscrizione di Taneyidamani sembra avere delle affinità con gli elogi dei sovrani della XXV Dinastia. Il re è presentato e rappresentato nella scena sul recto della stele come un guerriero che uccide i suoi nemici riprendendo anche in questo caso un luogo comune della XXV Dinastia: nella frase *amnp qoro* «il re è come Amanapa» è paragonato al dio, le azioni del sovrano sono come le azioni del dio. Il concetto di reciprocità è presente anche nella scena rappresentata sul recto della stele che ripropone schemi noti del periodo napateo. Il re riceve un'offerta dal dio e a sua volta gli fa un'offerta. L'offerta è molto probabilmente ripresa anche nel testo in cui è riportata una lista di termini e numerali associati a nomi di divinità e presumibilmente riferiti ai templi a cui le offerte erano dedicate.

5. Conclusioni

Lo studio della conservazione dei modelli egiziani nell'ambito dell'epigrafia nubiana mette in evidenza il loro utilizzo e riadattamento, ma anche la loro convivenza con elementi di cultura nubiana. Per quanto riguarda lo studio del meroitico, invece,

[5] Eide *et al* 1996: 442.

proprio grazie al continuo riutilizzo di formule, come dimostrato dall'iscrizione di Taneyidamani, è possibile l'applicazione del metodo dei testi paralleli per la comprensione e traduzione delle iscrizioni meroitiche.

L'iscrizione meroitica di Taneyidamani, pur nella sua complessità, sembra essere un anello di congiunzione tra la tradizione epigrafica meroitica e quella napatea e della XXV Dinastia. I paralleli riscontrati dimostrano una continuità tra la regalità napatea e quella meroitica almeno fino al II sec. a.C. sottolineando uno sfondo nubiano mai abbandonato ma esplicato attraverso un formulario egiziano utilizzato e riadattato durante la XXV Dinastia. Bisogna infatti ricordare che anche nella cultura materiale, relativa al contesto religioso,[6] urbano e domestico (Budka - Auenmüller 2018), è evidente, sin dalla fase viceregale egiziana, una convivenza della cultura nubiana con quella importata dall'Egitto, meglio descritta come "entanglement" culturale (Spencer *et al.* 2014; Budka, Auenmüller 2018: 9). Da questo punto di vista anche l'analisi epigrafica sembra evidenziare una forma di "entanglement" culturale che l'identificazione di un "fondsformulaire" può uteriormente delineare.

Bibliografia

Budka, Julia - Auenmüller, Johannes

From Microcosm to Macrocosm: Individual Households and Cities in Ancient Egypt and Nubia. Leiden: Sidestone Press.

Collombert, Philippe

2008 "Par delà bien et mal. L'inscription de la reine Katimala à Semna". *Kush* 19: 285-318.

D'Itria, Elena

2017 *Gli amuleti della cultura Kerma.* Tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", in pubblicazione.

[6] In particolar modo si evince sin dalla fase antecedente del Kerma Classico come elementi egiziani si innestino in una sintassi nubiana. Lo studio degli amuleti della cultura Kerma Classico (D'Itria 2017: 272), ha messo ben in luce questo aspetto mostrando come diverse iconografie di tipo egiziano vengono adottate in Nubia, contraddistinte da elementi specificatamente locali.

Eide, Tormod - Hägg Tomas - Holton, Richard P. - Török, László

1994 *Fontes HistoriaeNubiorum I. From the 8th Century to the 6th BC. Textual Sources for the History of the Middle Nile between the 8th Century BC and the 6th AD*, Bergen: University of Bergen, Dept. of Classics.

1996 *Fontes HistoriaeNubiorum II. From the Mid-Fifth to the First Century BC. Textual Sources for the History of the Middle Nile between the 8th Century BC and the 6th AD*, Bergen: University of Bergen, Dept. of Classics.

1998 *Fontes HistoriaeNubiorum III. From the First to the Sixth Century AD. Textual Sources for the History of the Middle Nile between the 8th Century BC and the 6th AD*, bergen: University of Bergen, Dept. of Classics.

Ferrandino, Gilda

in stampa 1 "The Taneyidamani Inscription: A New Study". *Proceedings of the 12th International Conference for Meroitic Studies, Prague, Czech Republic, 5th-9thSeptember, 2016.*

in stampa 2 "The Reports of War in Meroitic and Aksumite Texts". *Rassegna di Studi Etiopici.*

Grimal, Nicolas-Christophe

1986 *Les termes de la propagande royale égyptienne: de la XIXe dynastie à la conquête d'Alexandre* (Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), Paris: de Boccard.

Rilly, Claude

2014 "Language and Ethnicity in Ancient Sudan". In: Derek Anthony Welsby - Julie Renée Anderson (a.c.), *The Fourth Cataract and Beyond: Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies, British Museum*, editore Peeters: 1169-1188.

Rilly, Claude - De Voogt, Alex

2012 *The Meroitic Language and Writing System.* New York: Cambridge University Press.

Spalinger, Anthony

2019 *The Persitence of Memory in Kush. Pianchy and His Temple.* Prague: Faculty of Arts, Charles University.

Spencer, Neal - Stevens, Anna - Binder, Michaela

2014 *Amara West: Living in Egyptian Nubia.* Londra: Trustees of the British Museum.

Török, László

2002 *The Image of the Ordered World in Ancient Nubian Art. The Construction of the Kushite Mind, 800 BC – 300 AD.* Leiden: Brill.

Produzione del testo e strategie di traduzione nelle iscrizioni reali achemenidi [1]

ELA FILIPPONE

Per diffondere la propria ideologia su una realtà territoriale estremamente ampia, etnicamente, linguisticamente e culturalmente molto diversificata, i sovrani persiani della dinastia achemenide hanno messo in campo diverse strategie comunicative. Quanto alla comunicazione scritta, è ben noto l'uso di testi celebrativi composti, nella maggior parte dei casi, in modalità multilingue, con contenuti quasi completamente identici riprodotti in tre lingue. Le tre lingue della comunicazione pubblica sono: persiano, elamico e babilonese, le ultime due nella variante che per comodità etichettiamo achemenide (qui indicate con le sigle OP, AE and AB).[2]

La testualità multilingue come modalità di comunicazione del potere non è invenzione achemenide. Più antiche attestazioni si ritrovano sporadiche in Mesopotamia e Anatolia (Galter 1995), ma sono di fatto gli achemenidi che, adottandola come norma, ne hanno fatto un modello comunicativo innovativo e fortemente simbolico.

Nelle diverse unità testuali di ciò che nel loro insieme chiamiamo convenzionalmente "iscrizione" non si riscontra in genere una corrispondenza parola-per-parola, anche se una tendenza in

[1] I temi qui trattati rientrano nella linea di ricerca finanziata dal MIUR, Progetto PRIN 2015, RMKAFR_002.

[2] Il più recente catalogo di tutte le iscrizioni achemenidi è in Schmitt 2009: 7-32.

questa direzione è evidente. Numerose sono le divergenze, più o meno significative. Questo vale per l'intera documentazione, ma in maniera più appariscente per la grande iscrizione di Dario sulla parete rocciosa a Bisotun (DB), di cui ci sono pervenuti anche frammenti di una copia su papiro di una versione aramaica, risalente a circa il 420 a.C., ritrovati a Elefantina, in Egitto. Tra le differenze registrate nelle diverse versioni di DB, degna di nota è la contabilità di guerra (numeri di morti e feriti per battaglia), presente solamente nelle versioni babilonese e aramaica, che ha portato a ipotizzare due raggruppamenti arci-testuali: persiano-elamico da una parte, babilonese-aramaico dall'altra. Ma, a ben guardare, esistono svariate altre differenze e somiglianze intertestuali, che connettono le diverse unità in maniera trasversale. Queste differenze hanno attirato l'attenzione degli studiosi sin dagli inizi della storia degli studi achemenidi e ancora oggi sono oggetto di discussione da parte di chi è interessato a comprendere la dinamica del processo editoriale di DB e le relazioni tra le diverse unità; tuttavia, una lista completa e un'analisi critica di queste differenze non è stata ancora effettuata.[3]

Anche in considerazione della formula DICE-IL-RE, continuamente reiterata nei testi, e della modalità testuale in prima persona, è stata a lungo opinione condivisa che le iscrizioni achemenidi riflettessero gli *ipsissima verba* del sovrano. Inizialmente nessuno studioso ha messo in discussione il fatto che alla base ci fosse un testo "originale". I più pensavano a quello persiano[4] ma non sono mancate voci discordanti, come quella di Rössler (1938: xxxii), che sulla base delle "specificità linguistiche" di DB/AB, ipotizza per quest'ultima una trasposizione meccanica da DB/AE da parte di un traduttore in babilonese di madre lingua elamica.

Gli studi condotti sul monumento di Bisotun negli anni sessanta del secolo scorso hanno modificato il quadro di riferimento sulla questione in maniera significativa.[5] La scoperta che la prima unità ad essere incisa sulla roccia fosse in elamico ha riacceso il dibattito sulle interrelazioni tra le versioni e sull'invenzione del cuneiforme antico-persiano. Hinz (1968) è stato il primo a ipotizzare che

[3] Al momento è disponibile soltanto il lungo commento di Schmitt (1980) sulle divergenze riscontrabili in DB/AB.

[4] Cf. ad esempio Weissbach 1911: xxxii.

[5] Luschey 1968.

DB/OP fosse una "riconversione" di DB/AE. Omettendo dettagli minori, questi in sintesi i passaggi del processo redazionale immaginato da Hinz: il sovrano detta il testo a scribi, bilingui in elamico e in persiano, che traducono simultaneamente in elamico; il testo elamico viene inciso sulla parete rocciosa a destra del rilievo; si comincia a concepire l'idea di una iscrizione multilingue, con la traduzione in babilonese del testo elamico, apposto a sinistra del rilievo. Traducendo poi a ritroso il testo elamico, viene finalmente prodotta la versione persiana, che, dopo essere stata letta ad alta voce alla presenza del re e su sua richiesta emendata, viene incisa al di sotto del rilievo per mezzo del sistema di scrittura inventato all'uopo. Infine una nuova versione elamica viene riprodotta a sinistra di quella persiana, essendo stata danneggiata l'originaria per l'ampliamento del rilievo. La ricostruzione di Hinz, che vede DB/OP come testo di seconda generazione, è tuttora condivisa da molti studiosi; cito tra tutti Rüdiger Schmitt, unanimamente riconosciuto come l'attuale decano dell'anticopersianistica.

Sulla complessa storia editoriale di DB sono state avanzate ulteriori ipotesi. Secondo quella nota come "alloglottografia", o più specificatamente "elamografia", di Ilya Gershevitch i testi comunemente interpretati come elamici sarebbero in realtà testi persiani scritti per trasposizione linguistica (1979: 128). Altri studiosi hanno ipotizzato un ruolo più determinante per una delle due lingue semitiche (babilonese o aramaico) nella prima fase di composizione del documento multilingue.[6] von Voigtlander (1978: 7-8) ricostruisce un contesto in cui due scribi / traduttori, uno competente in elamico ed un altro in babilonese, ascoltano in contemporanea il dettato del re; il primo, però, più lento del secondo nel comprendere e registrare, sarebbe riuscito a fissare per iscritto meno dati. Dandamaev (1976), Huyse (1999) ed altri suggeriscono una traduzione simultanea in elamico e aramaico del dettato del re; le versioni babilonese e persiana sarebbero successive, la prima direttamente da quella aramaica e la seconda da quella elamica. Borger (1982) e Sancisi-Weerdenburg (1999) propendono invece per una prima redazione esclusivamente aramaica. Anche Tuplin pensa ad una prima redazione in una lingua semitica, non escludendo che

[6] Si noti, tuttavia, che, in mancanza di prove certe, l'esistenza di un testo aramaico prodotto più o meno contemporaneamente ai testi incisi sulla roccia rimane una supposizione, quantunque verosimile.

questa possa essere il babilonese (2005: 220). Per Bae (2008), invece, il dettato del re era registrato in persiano ma utilizzando la scrittura aramaica; il testo persiano così "trascritto" avrebbe costituito la base per la traduzione elamica e babilonese. Una visione non molto dissimile è proposta da Skalmowski (2001).

Le proposte qui sopra citate condividono per lo più l'idea che le parole pronunciate dal re in persiano costituissero il testo originale. In contrasto con questa opinione, oggi sempre di più si è diffuso il convincimento che tutti i testi achemenidi sono in realtà il prodotto altamente elaborato dell'attività professionale dell'efficiente cancelleria reale, di formazione poliglotta, che gestisce la comunicazione pubblica del re persiano. Pur agendo su ordine del re e necessitando della sua approvazione finale, gli operatori della cancelleria devono essere considerati gli unici responsabili della produzione testuale multilingue, del modo di organizzare il flusso dell'informazione e di selezionare nelle tre lingue il lessico con cui l'ideologia reale viene diffusa.

È ormai condivisa anche l'idea che, per comprendere bene il messaggio trasmesso, sia necessario un approccio interlinguistico al testo multilingue, da considerare come unità. Questo è anche l'approccio degli studiosi che partecipano al progetto DARIOSH (Orientale, La Tuscia e ISMEO), diretto da Adriano Rossi.[7] Che ad ognuna delle unità testuali del corpus achemenide vada riconosciuta dignità e autonomia è dato ormai acquisito; bisognerebbe però mettersi d'accordo su cosa significhi autonomia nel caso di unità testuali che nel loro insieme formano una unità multilingue. Secondo Henkelman (2008: 370), «[i]nstead of chasing an elusive Old Persian 'Urtext' for each inscription and ascribing variations in the other languages to the cultural background of the scribes, one should take *all* the versions of *all* the royal inscriptions as the King's words. […] non-Persian versions are not lesser 'interpretations' or 'translations', but equal strands of his polyglot message». Pur condividendo la sostanza generale di questa affermazione, trovo, però, difficile immaginare il concepimento e la realizzazione di un simile progetto editoriale senza che si preveda come punto di partenza un testo base, scritto o orale, in qualunque lingua prodotto, a qualsiasi livello di definitezza. Con un testo base di riferimento, la composi-

[7] Digital Achaemenid Royal Inscriptions Open Schema. Il progetto mira alla pubblicazione in versione sinottica di tutte le iscrizioni achemenidi.

zione dei testi multilingui deve prevedere un processo di traduzione, un processo peraltro altamente elaborato, che mette in moto dinamiche di riflessioni metalinguistiche e interculturali, che richiede competenze elevate e che in nessun modo toglie dignità e autonomia al prodotto finale.

All'interno del progetto DARIOSH ho iniziato da alcuni anni una linea di ricerca dal titolo *Modalità di composizione e strategie di traduzione delle iscrizioni reali achemenidi*, che si propone di pervenire gradualmente ad una comprensione più globale del messaggio e a una conoscenza più approfondita delle tre varietà utilizzate, ma anche di ricostruire il funzionamento della cancelleria reale, la possibile esistenza di un testo base, le eventuali tecniche di traduzione adottate, ecc. La modalità è quella della verifica sistematica dell'intero corpus ed il rilevamento di corrispondenze regolari (lessicali, sintattiche e della struttura dell'informazione) e di differenze di contenuto politico e adattamento culturale. Il tipo di analisi presuppone attenzione alla complessa situazione di multilinguismo nella cancelleria achemenide, allo status di ogni lingua come varietà scritta e/o orale, al livello di competenza di ogni singolo scriba nelle lingue usate nello scrivere e/o nel tradurre e ad altri aspetti di natura sociolinguistica.

Dalle prime indagini mi sembra emergano alcuni segnali chiari sull'esistenza di un testo originario scritto. Si veda ad esempio, come, dopo il resoconto delle vittoriose campagne militari nel primo anno di regno, Dario ricapitoli le sue prodezze con le parole riportate in (1):

(1)

DB/OP iv 5-7	DB/AE iii 48-49	DB/AB 90)
19 *hamaranā akunavam vašnā Auramazdāha adamšiš ajanam utā* 9 *xš*[*āyaθiy*] *ā agarbāyam*	19 *pet hutta zaumin Uramazdana u appin halpiya ak* 9 [*sunkip*] *u ma*[rriya]	19 *ṣalātu anāku ētepuš* [ina] *ṣil* [*li ša*] *Uramazda anāku addūkšunūtu anāku 9 šarrānišunu uṣṣabbit*
Ho combattuto 19 battaglie. Per volere di Ahuramazdā io li ho sconfitti e ho catturato nove re.	Ho combattuto 19 battaglie. Per volere di Ahuramazdā io li ho sconfitti e ho catturato nove re.	Io ho combattuto 19 battaglie. Con la protezione di Ahuramazdā io li ho sconfitti. Io ho catturato i loro nove re.

I pronomi anaforici OP *šiš*, AE *appin*, AB *šunūtu*, posti nella frase che segue quella in cui il re dice di avere combattuto 19 battaglie, sono privi di ancoraggio nel testo che precede; sono sviste, che, alla stregua di fossili rimasti intrappolati nei testi, lasciano presupporre una svista alla fonte, e quindi l'esistenza di un testo scritto di riferimento comune. Difficilmente a mio parere potrebbe essere spiegata altrimenti la loro contemporanea presenza nelle tre unità.[8] Ma in che lingua sarebbe questa fonte?

Molti di coloro che si sono espressi sul punto hanno fatto riferimento alla quantità di informazioni presenti nei testi o a elementi di coerenza e coesione testuale. Come possibile prova della priorità di DB/AB, Tuplin (2005: 220) sottolinea, ad esempio, l'inclusione di materiali extra e la mancanza di omissioni. A fronte di testi certamente rielaborati, è tuttavia impossibile dire se la presenza o meno di un'informazione sia da considerare significativa. Inoltre, spesso ciò che sembra aggiuntivo è in realtà dislocato, o è un elemento comunque facilmente recuperabile dal cotesto, come in (2), dove l'assenza del riferimento alla Media in DB/OP non preclude la comprensione dei fatti perché la Media come scena dell'azione è stata già evocata in precedenza, o come in (3), dove DB/AB, con il riferimento a Urartu, introduce un elemento che le altre due versioni avevano dato un paio di linee sopra.

(2)

DB/OP ii 18	DB/AE ii 12	DB/AB 44
pasāva adam kāram frāišayam	*meni u taššup Madapeikki tippe dah*	*arki anāku uqu altapar ana Madāya*
Allora io inviai l'esercito.	Allora io inviai l'esercito tra i Medi.	Allora io inviai l'esercito in Media.

(3)

DB/OP 2.31-32	DB/AE 2.23-24	DB/AB 49
pasāva Dādaršiš ašiyava	*meni Daturšiš sak*	*arki Dadaršu ana Uraštu ittalak*
Allora Dadarši andò.	Allora Dadarši andò.	Allora Dadarši andò in Urartu.

[8] Come giustificazione Schmitt (2016: 85) ricorre alla figura retorica della *Personificatio* (« […] *-šiš* also auf die Gegner in diesen Schlachten bezogen wurden muβ und insofern folglich Personifizierung voraussetzt»), ma questa soluzione non mi sembra molto convincente.

Borger (1982, poi seguito da altri) ha sostenuto la priorità di DB/aramaico sulla base del fatto che lì si elencano 19 battaglie, mentre altrove si fa sì riferimento a 19 battaglie, ma se ne descrivono diciotto. Divergenze di questo tipo, però, si spiegano come frutto di interventi redazionali, a cui tutte le unità sono state separatamente sottoposte. L'esempio in (4) mostra un passo in cui DB/AE appare più coerente delle altre due:

(4)

DB/OP 2.12-13	DB/AE 2.7-8	DB/AB 42
avam Martiyam agarbāya hayašām maθišta āha [utāšim av]ājana	*Martiya hupirri akka iršarra appini tirišti ir marriša ir halpiš*	*arki iṣṣabtū-ma ana Martiya agāšû ša ina muḫḫīšunu rabû ina ramānīšunu iddūkūšu*
Presero quel Martiya che era il loro capo e lo uccisero	Presero quel Martiya che si era detto il loro capo e lo uccisero.	Allora catturarono quel Martiya che era il loro capo ed essi stessi lo uccisero.

Eravamo stati precedentemente informati, infatti, che Martiya, sollevatosi in Elam, si era autodichiarato re, senza tuttavia convincere con le sue parole l'esercito elamita. Per questo l'esercito si premura di farlo fuori prima ancora che Dario potesse prendere le sue contromisure. Martiya non era quindi il capo di chi lo uccide (come in DB/OP e DB/AB), ma colui che aveva preteso di esserlo (come in DB/AE). Numero di informazioni, coerenza e coesione del testo, diversa paragrafazione, ecc. non sono elementi significativi per definire testo di partenza e testo di arrivo. Senza tener conto che il testo di partenza potrebbe non essere uno di quelli incisi nella roccia. Vanno quindi cercati segnali di altro tipo.

All'interno della linea di ricerca sopra citata, ho condotto analisi su argomenti specifici, come costruzioni con verbi a supporto, potenziali, paratassi e ipotassi, ecc., che hanno evidenziato interessanti peculiarità nelle tre lingue dell'epigrafia achemenide. La maggior parte di queste analisi non ha prodotto risultati decisivi sulla questione dell'identificazione del testo prioritario. Le numerose costruzioni che ricalcano quelle persiane non van-

no necessariamente interpretate come risultato della pressione sulla lingua di arrivo da parte della lingua di partenza, tipica dei processi di traduzione, e non sono perciò prova sufficiente per identificare il testo base in quello persiano. Bisogna infatti tenere conto parimenti dell'avanzato fenomeno di ristrutturazione dell'elamico da parte di persanofoni, che se ne erano appropriati come proprio strumento di comunicazione, e della preponderante presenza di personale etnicamente persiano nella cancelleria reale.[9]

Una di queste analisi, però, dedicata in particolare all'uso dei pronomi di prima persona nelle tre varietà, ha fornito risultati decisamente interessanti.[10] Per riprodurre le stesse implicazioni pragmatiche trasmesse in persiano alternando pronomi tonici e atoni, cioè *manā* vs. *-mai* ("più informazione" vs. "meno informazione"), gli autori dei testi babilonesi e elamici hanno fatto ricorso a speciali strategie iconiche (più vs. meno sostanza fonica) che hanno applicato in maniera abbastanza meccanica. Qui, dato gli spazi ristretti, posso solo accennare al fenomeno confrontando due costruzioni possessive (5-6) e due costruzioni con participio passato (7-8).

(5)

DSf/OP 12-13	DSf/AE 12-13	DSf /AB 9-10
haya manā pitā Vištāspa utā Aršāma haya manā niyāka	*u attata [Mištaspa ku]dda Iršama akka u siuri*	*abūa attūa [Uštaspa u abū abiya] att[ūa Aršama]*
Istaspe, mio padre, e Arsame, mio nonno	Istaspe, mio padre, e Arsame, mio nonno	Istaspe, mio padre, e Arsame, mio nonno

(6)

XPa/OP 13-15	XPa/AE 14, 19-20	XPa/AB 14, 19
utamai taya pitā akunauš	*kutta appa attata huttašta*	*u ša abūa īpušu*
E ciò che mio padre ha fatto	E ciò che mio padre ha fatto	E ciò che mio padre ha fatto

[9] Cf. Henkelman 2011: 586-595.
[10] Filippone in stampa [2021].

(7)

XPb/OP 27-30	XPb/AE 18	XPb/AB 19
utā taya<u>mai</u> kartam	*kutta appa huttara*	*u ana ša ēpušu*
E ciò che io ho fatto ...	E ciò che ho fatto ...	E ciò che ho fatto ...

(8)

XPb/OP 27-30	XPb/AE 18	XPb/AB 19
utā taya <u>manā</u> kartam	*kutta appa <u>u</u> huttara*	*u ša <u>anāku</u> ēpušu*
e ciò che io ho fatto...	e ciò che io ho fatto ...	e ciò che io ho fatto ...

In (5), a fronte del possessore in fuoco, OP *manā*, il babilonese risponde con il pronome *attū*, e il testo elamico con una costruzione composita (*u — ta*; *u — urī*); in (6), all'atono OP *-mai* risponde AE *-ta* e suffisso AB *-a*. In (7) l'atono OP *-mai* non ha elemento corrispondente in elamico e in babilonese; in (8) al tonico *manā* si risponde con i pronomi AE *u* e AB *anāku*. Sebbene le strategie usate, diverse per l'elamico e il babilonese, trovino spiegazione all'interno delle due lingue, la sorprendente regolarità nella loro applicazione, testimoniata in tutta la documentazione achemenide, in contesti dove, in persiano, la scelta non è obbligata ma dipende da come l'autore del testo decide di organizzare l'informazione, difficilmente potrebbe essere giustificata senza ammettere l'esistenza di un testo originale persiano, adottato dagli autori del testo multilingue come testo di partenza.

Per concludere, le indagini in corso sui testi multilingui achemenidi al momento lasciano pensare che la composizione sia avvenuta a partire da un testo base, e che questo testo fosse in lingua persiana. Come ciò si accordi con le convinzioni attuali sulla genesi del monumento di Bisotun è tutto da dimostrare.

Bibliografia

Bae, Chul-Hyun

2008 *Comparative Studies of King Darius's Bisitun Inscription*, PhD Diss. Harvard University, Cambridge MA.

Borger, Rykle

1982 "Die Chronologie des Darius-Denkmals am Behistun Felsen". *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse*: 105-131.

Dandamaev, Muhammad A.

1976 *Persien unter den ersten Achämeniden* (Beiträge zur Iranistik 8), Wiesbaden: Reichert Verlag.

Filippone, Ela

in stampa "Personal Pronouns and Discourse Organization in the Achaemenid Royal Texts (being *Text production strategies and translation strategies in the Achaemenid documentation*, II)". In: *Mayrhofer Memorial Volume*, Wien.

Galter, Hannes D.

1995 "Cuneiform Bilingual Royal Inscription". In: Shlomo Izre'el, Rina Drory (a c.), *Language and Culture in the Near East* (Israel Oriental Studies 15), Leiden *et al.*: Brill, 25-50.

Gershevitch, Ilya

1979 "The Alloglottography of Old Persian". *Transactions of the Philological Society*: 114-190.

Henkelman, Wouter F. M.

2008 *The Other Gods Who Are. Studies in Elamite-Iranian Acculturation based on the Persepolis Fortification Texts* (Achaemenid History 14), Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

2011 "Cyrus the Persian and Darius the Elamite: a Case of Mistaken Identity". In: Robert Rollinger, Brigitte Truschnegg, Reinhold Bichler (a c.), *Herodot und das persische Weltreich / Herodotus and the Persian Empire* (Classica et Orientalia 3), Wiesbaden: Harrassowitz: 577-634.

Hinz, Walther

1968 "Die Entstehung der altpersischen Keilschrift". *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 1: 95-98.

Huyse, Philip

1999 "Some Further Thoughts on the Bisitun Monument and the Genesis of the Old Persian Cuneiform Script". *Bulletin of the Asia Institute* 13 [2002]: 45-66.

Luschey, Heinz

1968 "Studien zu dem Darius-Relief von Bisutun". *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 1:63-94.

Rössler, Otto

1938 *Untersuchungen über die akkadische Fassung der Achämenidischeninschriften*. PhD Diss. Berlin.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen

1999 "The Persian Kings and History". In: Christina S. Kraus (a c.), *The Limits of Historiography* (Mnemosyne Supplement 191), Leiden: Brill, 91-112.

Schmitt, Rüdiger

1980 "Zur babylonischen Version der Bīsutūn-Inschrift". *Archiv für Orientforschung* 27: 106-126.

2009 *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden*, Wiesbaden: Reichert Verlag.

2016 *Stilistik der altpersischen Inschriften* (Veröffentlichungen zur Iranistik 79, Grammatica Iranica 3), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Skalmowski, Wojciech

2001 "A Note on OP *uvâmaršiyu-* (DB I, 43)". In: Ali Ašraf Sadeghi (a c.), *Tafazzoli Memorial Volume*, Tehran: Sokhan, 67-70.

Tuplin, Christopher

2005 "Darius' Accession in (the) Media". In: Piotr Bienkowski, Christopher Mee, Elizabeth Slater (a.c.), *Writing and Ancient Near Eastern Society. Papers in Honour of Alan R. Millard*, New York – London: T & T Clark, 217-244.

von Voigtlander, Elizabeth N.

1978 *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Babylonian Version.* CII Part I, Vol. II, Texts I, London: Lund Humphries.

Weissbach, Franz H.

1911 *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig: Hinrichs.

Tradizione e continuità nell'Impero Sasanide: il monumento di Paikuli

CARLO G. CERETI

Narseh figlio di Šābuhr I regnò sull'Impero Sasanide dal 293 al 302, dopo aver vinto la guerra dinastica che lo vide opporsi a suo nipote, Wahrām III. Egli narrò gli eventi che lo portarono al trono nella prima parte della grande iscrizione di Paikuli, dove è seguita da una lunga lista di nobili e magnati, che si recarono al limitare degli Zagros per rendere omaggio al pretendente venuto dall'Armenia. In questo testo, fortemente ideologico e prezioso per la ricostruzione della storia del III secolo, il sovrano sottolinea la continuità con le pratiche dei suoi antichi e con il padre Šābuhr. L'iscrizione stessa ripete nella suddivisione interna il modello di quella di quest'ultimo a Naqsh-e Rostam, dove le *res gestae Divi Saporis* includono una dettagliata descrizione delle opere pie volute dal sovrano. Qui Narseh era incluso in una breve lista di membri della famiglia reale per la cui anima e fama veniva fondato un fuoco sacro:

> § 33 *Ud ēdar-iz [pad nib]išt [nišāyēm: ādur1] Husraw-Šābuhr nām, pad amā ruwān ud pannām; ādur1 Husraw-Ādur-Anāhīd nām, pad Ādur-Anāh[īd, bāmbišnān bāmbišn ī amā dūxt] ruwān ud pannām; [ādur1] Husraw-Ohrmazd-Ardašīr nām, pad Ohrmezd-Ardašīr, wuzurg šāh Arminān ī amā pusar ruwān ud pannām* § 34 *any ādur ī Husraw-Šābuhr nām, pad Šābuhr ī Mēšān šāh ī amā pusar ruwān ud pannām; ādur 1 Husraw-Narseh nām, pad ēr mazdēsn Narseh, šāh Hind, Sagestān ud Tūrestān tā drayā damb [ī amā pusar] ruwān ud pannām.*

> § 33 E Noi qui, per iscritto, fondiamo un Fuoco di nome Husraw-Šābuhr, per la nostra anima e la nostra fama; un Fuoco, di nome Husraw-Ādur-Anāhīd per l'anima e la fama di Ādur-Anāhīd Regina delle Regine e nostra figlia; un Fuoco di nome Husraw-Ohrmazd-Ardašīr per l'anima e la fama di Ohrmazd-Ardašīr, Grande Re degli Armeni e nostro figlio; § 34 un altro Fuoco di nome Husraw Šabuhr, per l'anima e la fama di Šābuhr, Re del Mēšān,, nostro figlio; un fuoco di nome Husraw-Narseh per l'anima e la fama dell'ario e mazdeo[1] Narseh, Re dell'Hind, del Sagestān e del Tūrestān sino alla riva del mare, nostro figlio.[2]

Da questo passaggio si deduce che nel 260/262, quando fu scritta *ŠKZ* (Huyse 1999, I: 10-14) Narseh recava il titolo di «Ario e mazdeo Narseh, Re dell'Hind, del Sagestān e del Tūrestān fino alla riva del mare», e che apparteneva alla più stretta cerchia di Šābuhr, come dimostrato dal fatto che il padre stabilì un fuoco per la sua anima e la sua fama. Più tardi divenne Re degli Armeni e rimase in carica fino al 293, quando mosse dall'Armenia per sfidare il diritto di suo nipote, Wahrām III, alla corona. Wahrām I, al contrario, non contava tra i maggiori menzionati nell'iscrizione del padre, figurando solo in una seconda lista in cui erano citati molti membri della famiglia (§§ 36-38). Giunto al trono, Narseh sostituì il suo nome a quello del fratello nell'iscri-zione che accompagna uno dei rilievi di Bišāpur, forse artificiosamente modificando anche la caratteristica corona, dimostrando così di non considerare legittima la successione di Wahrām I e dei suoi discendenti.[3]

Vale qui la pena di sottolineare che il titolo di Re degli Armeni potrebbe indicare il principe ereditario dell'Impero sasanide, tanto che nell'iscrizione di Šābuhr alla Kaʿaba-e Zartosht (*ŠKZ*) Ohrmazd-Ardašīr, destinato a salire al trono alla morte del padre con il nome di Ohrmazd I, detiene il titolo di "Grande Re degli Armeni" (*wuzurg armenān šāh*), con il quale governa le terre conquistate da suo padre nelle campagne militari del 252/253. Ohrmazd regnò per un breve anno prima di lasciare la corona a

[1] Sul titolo *ēr mazdēsn* in questo contesto si veda Gnoli 1987: 91-96.

[2] Il testo segue la versione mediopersiana dell'iscrizione così come appare nell'edizione di Huyse (1999: 46-47) con minime variazioni.

[3] Per una dettagliatissima biografia di Narseh si veda Weber 2012. Per il bassorilievo di Wahrām I a Bišāpur si veda Herrmann-Howell 1981: 11-20, sull'iscrizione MacKenzie 1981.

Wahrām I, forse il più anziano dei figli di Šābuhr, sotto il cui regno Mānī fu condannato a morte, segnando una brusca svolta nella politica religiosa sasanide ora contraddistinta dall'estrema ortodossia di Kerdīr. Le fonti non ci dicono quando Narseh divenne Re degli Armeni, tuttavia è probabile che abbia ereditato il titolo proprio dal fratello Ohrmazd (Chaumont 1968; Chaumont 1987: 426) o forse lo abbia ottenuto quando Wahrām I, il maggiore dei figli di Šābuhr I, salì al trono (Weber 2012: 153). Di certo, dalla sua iscrizione a Paikuli sappiamo che mantenne l'autorità sulla parte iraniana dell'Armenia fino al 293, quando salì al trono imperiale. Poco prima, avendo deciso di gettare il guanto di sfida contestando il diritto del nipote Wahrām III al trono sasanide, Narseh lasciò l'Armenia per dirigersi verso i centri di potere del regno. Attraversata la piana di Shahrazur e valicato il Qaradagh, egli giunse a Paikuli dove ordinò che la sua iscrizione fosse incisa sulle pareti di un monumento costruito a tale scopo.[4] Il Qaradagh è l'ultima catena montuosa di una qualche rilevanza che si attraversa provenendo dagli Zagros per proseguire verso la pianura mesopotamica e le sue metropoli; il passo di Paikuli rappresenta quindi un importante posto di frontiera della regione storica di Asūrestān (Cereti - Terribili 2012; Cereti *et al.* 2015) ed al tempo stesso presenta la scenografia tipica dei grandi monumenti iranici, spesso addossati ad una rupe montana che costituisce l'ideale quinta della rappresentazione del potere e caratterizzati dalla presenza di una fonte d'acqua. Qui, prima di spostarsi verso la metropoli, Narseh attese che nobili e magnati giungessero per rendergli omaggio. Non fu una scelta casuale, Paikuli (fig. 1) si trova alla frontiera dell'antico Asūrestān e sebbene oggi appaia un luogo remoto, lontano dalle principali vie di comunicazione, sino a tempi relativamente recenti ha rappresentato un importante punto di passaggio del complesso sistema viario della regione, come dimostrato dalle strade percorse dai nomadi *Jāf* nelle loro transumanze stagionali ancora poche generazioni or sono. Il passo montano ai cui piedi sorge la torre si collocava, infatti, in un'area strategica del regno

[4] Sugli eventi che ebbero luogo a Paikuli si veda anche Shenkar 2018: 124-133; sul ruolo di Ctesifonte nel primo periodo valgono ancora le riflessioni di Gignoux (1975: 216-219) pur in un contesto probabilmente più fluido di quanto immaginasse lo studioso d'oltralpe.

segnando un importante limite all'interno di un sistema viario che connetteva la piana Mesopotamica al *limes* romano e al cuore dell'Altopiano Iranico (Cereti *et al.* 2019: 3-4). Fu proprio qui che Narseh volle incontrare i suoi sostenitori, affidando il suo messaggio a un articolato progetto monumentale e figurativo, volto a rimarcare la continuità del suo regno con quello del padre Šābuhr, alla cui opera si richiama più volte. Il monumento di Paikuli ricorda la concomitanza fra iscrizione e programma iconografico come parti costitutive di un messaggio ideologico coeso e polisemico presente, con le dovute differenze, alla Kaʿaba-e Zartosht, edificio achemenide sulle cui pareti Šābuhr fece incidere la sua iscrizione trilingue (mediopersiano, partico e greco), ed affianca un'iscrizione bilingue (mediopersiano e partico) di straordinaria importanza alla presenza di quattro altorilievi monumentali e di un maestoso busto del sovrano (Colliva - Terribili 2017).

La Missione Archeologica Italiana nel Kurdistan Iracheno (MAIKI) è attiva dal 2006 e ha portato avanti progetti nelle tre province della regione autonoma curda dell'Iraq, Sulaimaniyah, Erbil e Dohuk. Tra queste particolarmente importanti sono i progetti condotti all'interno della Cittadella di Erbil, dove la missione ha portato avanti un costante lavoro di supporto all'Autorità preposta, diretta da Dara Talaat Mohammed Ali al-Yaqoobi, e da Ranan Khasraw Tawfiq, con prospezioni geofisiche coordinate da Paolo Mauriello e studi di materiali ceramici guidati da Luca Colliva e Serenella Mancini, nonché quelle, ancora più complesse, che hanno caratterizzato l'azione di MAIKI nella provincia di Sulaimaniyah, dove abbiamo agito sin dall'inizio attraverso una costante collaborazione con il Museo e la sovrintendenza archeologica di Sulaimaniyah, nonché con la sovrintendenza di Kalar. Tra queste il progetto più importante è quello che ci ha portato ad indagare il sito di Paikuli, situato circa cento chilometri in direzione sud-est dalla città di Sulaimaniyah a cavallo tra gli attuali distretti provinciali di Darbandikhan e Kalar.[5] Il sito presenta diversi profili di rischio, perché si colloca in una valle rurale, scarsamente abitata e battuta da venti gelidi in in-

[5] Per la storia del monumento e degli interventi della Sapienza in quest'area del Kurdistan iracheno si veda, con bibliografia precedente, Cereti *et al.* 2019a e 2019b. Maggiori informazioni sulla localizzazione dell'area e la sua importanza nella rete logistica di epoca sasanide sono consultabili in Cereti *et al.* 2015 e Bogdani *et al.* 2016.

verno, torridi in estate. Oltre alle sfide proprie dell'indagine scientifica, occorre dunque affrontare la delicata questione della tutela e della fruizione del monumento, per la quale è assolutamente necessario garantire il coinvolgimento delle comunità locali in un'ottica di stretta e quotidiana collaborazione con le autorità del Kurdish Regional Government in modo da mitigare per quanto possibile il rischio legato al commercio di reperti archeologici e l'inevitabile danno derivante dall'azione della natura. Le prime campagne archeologiche, di studio e di documentazione, condotte tra il 2007 e il 2013, hanno portato alla scoperta di nuovi blocchi ed al trasporto dei più rilevanti di essi, principalmente quelli iscritti o modanati, allo Slemani Museum, dove sono custoditi a tutt'oggi. Lo studio del materiale epigrafico ha permesso di individuare un numero consistente di blocchi iscritti inediti il cui apporto, sia linguistico che contenutistico, ha ampliato le nostre conoscenze sulla regalità, la società e la storia del primo periodo sasanide. L'analisi epigrafica e filologica dell'iscrizione ha portato alla pubblicazione dei nuovi blocchi (Cereti - Terribili 2014) e altri ancora, rinvenuti dopo quella data, saranno introdotti nella riedizione dell'iscrizione che sarà inclusa nella pubblicazione del monumento. In parallelo si è dato vita ad un importante e dettagliato lavoro di survey archeologica (Cereti *et al.* 2015; Bogdani *et al.* 2016), che investe una rilevante parte di territorio tra le province di Sulaimaniyah e Kalar. Questi aspetti innovativi hanno evidenziato la necessità di condurre con sistematicità campagne archeologiche sul sito col fine di acquisire una serie di dati ancora mancanti. Tale esigenza è divenuta più pressante in seguito al ritrovamento di ulteriori frammenti di un quinto busto regale a tutto tondo che mette in discussione la forma architettonica precedentemente ipotizzata e accentua la valenza concettuale del programma figurativo voluto da Narseh (Colliva - Terribili 2017), cosa che potrebbe essere confermata anche dal rinvenimento di sparuti elementi architettonici che non troverebbero collocazione nelle ricostruzioni precedentemente ipotizzate.

Dal 2018 il progetto sul monumento di Paikuli è entrato a far parte dei Grandi Scavi di Ateneo della Sapienza; nello stesso anno le attività sul campo hanno incluso estese campagne di documentazione fotografica aerea del sito, accompagnate da posizionamento e documentazione dei blocchi modanati ancora sul terreno. Sono così stati identificati e documentati più di 600 ulteriori reperti, tra i

quali 21 blocchi o frammenti iscritti in mediopersiano o partico. L'analisi preliminare di questo materiale ne ha evidenziato la rilevanza tanto per la ricostruzione filologica del testo, quanto per la disposizione delle epigrafi sulle pareti che le accoglievano. Particolarmente interessante è il rinvenimento di un blocco mediopersiano che reca il nome del monumento, *Pērōz-Anāhīd-Narseh*, confermando la lettura di un blocco partico ancora inedito e dimostrando la particolare devozione del sovrano nei confronti della divinità Anāhitā (Cereti *et al.* 2019a e 2019b; Cereti 2021).

Nel corso del 2019 MAIKI ha proseguito le attività di studio, conservazione e valorizzazione del complesso monumentale del re sasanide Narseh. Gli interventi sono stati effettuati tanto sul sito di Paikuli, con un'intensa campagna archeologica (fig. 2), quanto allo Slemani Museum, dove si è proceduto alla completa sistemazione dell'inventario dei blocchi iscritti ed al contestuale aggiornamento della documentazione ad essi relativa. Questo ha permesso di predisporre una sala del museo per ospitare i materiali ritrovati sul sito, che sono ora ospitati, dopo un attento restauro conservativo, su appositi supporti realizzati ad hoc per l'esposizione. In questo modo, insieme alle autorità della Direzione Provinciale per il Patrimonio Culturale di Sulaimaniyah, retta da Kamal Rashid Rahim ed allo Slemani Museum, diretto da Hashim Hama Abdulla, abbiamo potuto restituire la Slemani Collection alla fruizione del pubblico. Nella prima metà del 2019 i materiali epigrafici rinvenuti durante le diverse campagne sono stati riallestiti allo Slemani Museum dove si è finalmente inaugurata una nuova galleria espositiva dedicata esclusivamente al materiale proveniente dal sito di Paikuli (fig. 3). Per giungere a questo obiettivo si è in primo luogo ritenuto necessario procedere alla completa pulitura, catalogazione e al riordinamento espositivo del materiale conservato nel museo stesso. La realizzazione dell'intervento, nel quale sono stato coadiuvato dalla direzione dei lavori di Camilla Insom e Barbara Faticoni, è stata affidata ad un gruppo di esperti che ha incluso due epigrafisti, Carlo Marchetti e Massimiliano Vassalli, due restauratrici, Laura Lenzi e Alice Musarò e il restauratore dello Slemani Museum Akam Omar Ahmed, nonché per il supporto logistico e la comunicazione di Angela Bizzarro (Cereti *et al.* 2020). Le attività di ricerca archeologica svoltesi sul sito del monumento di Paikuli, durante la cam-

pagna sul campo che ha avuto luogo nei mesi di maggio e giugno del 2019, hanno proseguito il lavoro già avviato nel 2018 al nostro rientro sul terreno. Tutte le attività, svolte sotto la tutela del Department of Antiquity of Sulaimaniyah e il Department of Antiquity of Garmian, hanno visto la partecipazione di due archeologi dei rispettivi dipartimenti: Zana A. Qadir (Sulaimaniyah) e Mohammad Ali Karim (Garmian) nonché di un team Sapienza coordinato da Gianfilippo Terribili per la parte epigrafica e da Barbara Faticoni per l'archeologia, mentre Alessandro Jaia e Laura Ebanista hanno fornito il supporto topografico e cartografico (Cereti *et al.* 2020).

Le campagne MAIKI del 2019 si pongono in continuità con la rinnovata attività sul campo ripresa nel 2018 e con le precedenti campagne nel quadro di un approccio multidisciplinare e interdisciplinare, caratterizzato da una continua e meticolosa attenzione per gli aspetti della conservazione e della valorizzazione del patrimonio culturale della Regione curda dell'Iraq. Le attività al museo sono state rese possibili grazie al fondamentale supporto fornito dall'Agenzia Italiana per la Cooperazione allo Sviluppo, nell'ambito di un progetto coordinato dal MIBACT, che si è aggiunto al finanziamento dei Grandi Scavi Sapienza e del MAECI, utilizzati in modo più specifico per le campagne di scavo e le attività di ricerca scientifica.

L'epidemia di COVID-19 che ha segnato profondamente il 2020 ci ha impedito di proseguire la nostra indagine sul campo, spingendoci ad un profondo riordino dei dati già acquisiti, cui abbiamo affiancato, in sinergia con la controparte, un'attenta programmazione d'interventi di recupero e valorizzazione da attuare appena la situazione lo permetta.

Bibliografia

Bogdani, Julian - Colliva, Luca - Insom, Camilla

2016 "Activities of the Italian Archaeological Mission in Iraqi Kurdistan of Sapienza - University of Rome: The Archaeological Map of the Paikuli Area". In: *Proceedings of the Third International Landscape Archaeology Conference, Rome,17th-20th of September 2014* (online: http://lac2014proceedings.nl/article/view/91; data cons.).

Cereti, Carlo Giovanni

2021 "Narseh, Armenia and the Paikuli Inscription". In: Achim Lichtenberger - Giusto Traina (a c.), *Proceedings of the International Conference "Armenia in Context", Münster 26-28 June 2019* [Special Issue of *Electrum* 28]: Carlo G. Cereti, Narseh, Armenia and the Paikuli Inscription, *Electrum* 28 (Special Issue, *The Kingdom of Greater Armenia and its Neighbours*) 2021, pp. 69-87. [DOI 10.4467/20800909EL.21.007.13365]

Cereti, Carlo Giovanni - Terribili, Gianfilippo

2012 "The Paikuli Monument". In: Michael Alram - Rika Gyselen (a c.), *Sylloge Nummorum Sasanidarum.* Band II: *Ohrmazd I - Ohrmazd II*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 74-87.

2014 "The Middle Persian and Parthian Inscriptions on the Paikuli Tower. New Blocks and Preliminary Studies", *Iranica Antiqua* 49: 347-412.

Cereti, Carlo Giovanni - Terribili, Gianfilippo - Tilia, Alessandro

2015 "Paikuli in its Geographical Context". In: Anna Krasnowolska - Renata Rusek-Kowalska (a c.), *Studies on the Iranian World I: Before Islam*, Cracow: Jagiellonian University Press: 267-278.

Cereti, Carlo Giovanni - Colliva, Luca - Terribili, Gianfilippo

2019a "Il Monumento di Paikuli (Kurdistan - Iraq). Ricerche e nuove attività sul campo", *Scienze dell'Antichità* 25: 3-10.

Cereti, Carlo Giovanni - Colliva, Luca - Terribili, Gianfilippo - Vassalli, Massimiliano

2019b "The Monument of Paikuli: the Activities of the Italian Archeological Mission in Iraqi Kurdistan, Past and Present". In: Zidan Bradosty *et al.* (a c.), *Proceedings of the 3rd International Scientific Conference: Archaeology and Heritage of Kurdistan.* Erbil: Salahaddin University: 725-734. (online: https://su.edu.krd/conferences/wp-content/uploads/2019/08/archaeo7.pdf).

Cereti, Carlo Giovanni - Faticoni, Barbara - Marchetti, Carlo - Terribili, Gianfilippo - Vassalli, Massimiliano

2020 "Il monumento di Narseh da Paikuli a Sulaimaniyah. Nuove attività archeologiche e allestimento espositivo del materiale presso lo Slemani Museum", *Scienze dell'Antichità* 26: 3-11.

Chaumont, Marie-Louise

1968 "Les grands rois sassanides de l'Arménie", *Iranica Antiqua* 8: 81-93.

1987 "Armenia and Iran. ii. The PreIslamic period". In: Ehsan Yarshater (a c.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. II, London - New York: Routledge & Kegan Paul: 418-438.

Colliva, Luca - Terribili, Gianfilippo

2017 "A Forgotten Sasanian Sculpture. The Fifth Bust of Narseh from the Monument of Paikuli", *Vicino Oriente* 21: 167-195.

Gignoux, Philippe

1975 "Notes d'épigraphie et d'histoire sassanides". In: Mohammad Dj. Moïnfar (a c.), *Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste* (Collection linguistique publiée par la Sociéte de Linguistique de Paris 70), Paris-Leuven: Peeters: 213-223.

Gnoli, Gherardo

1987 "*Ēr mazdēsn*: Zum Begriff Iran und seiner Entstehung im 3. Jahrhundert". In: Philippe Gignoux (a c.), *Transition Periods in Iranian History. Actes du symposium de Fribourg-en-Brisgau 22-24 mai 1985* (Studia Iranica, Cahier 5), Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes: 83-100.

Herrmann, Georgina - Howell, Rosalind

1981 *The Sasanian Rock Reliefs at Bishapur 2, Bishapur IV, Bahram II Receiving a Delegation, Bishapur V, The Investiture of Bahram I, Bishapur VI, The Enthroned King* (Iranische Denkmäler 10), Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Herzfeld, Ernst

1924 *Paikuli. Monument and Inscription of the Early History of the Sassanian Empire*, 2 voll. Berlin: Dietrich Reimer / Ernst Vohsen.

Humbach, Helmut - Skjærvø, Prods Oktor

1978-83 *The Sassanian Iscription of Paikuli*, 3 voll. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.

Huyse, Philip

1999 *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Kaʿba-I Zardušt (ŠKZ)*, 2 Bd. (Corpus Inscriptionum Iranicarum III.I.I), London: School of Oriental and African Studies.

MacKenzie, David Neil

1981 "Bishapur V. The Investiture of Bahram I, 2. The Inscription". In: Hermann - Howell (a c), 1981: 14-17.

Shenkar, Michael

2018 "The Coronation of the Early Sasanians, Ctesiphon, and the Great Diadem of Paikuli", *Journal of Persianate Studies* 11: 113-139.

Weber, Ursula

2012 "Narseh, König der Könige von Ērān und Anērān". *Iranica Antiqua* 47: 153-302.

Fig. 1 - Resti del monumento di Paikuli.

Fig. 2 - Blocchi della cortina esterna.

Fig. 3 - La galleria dedicata al monumento.

Nuove ricerche sui testi cuneiformi conservati al Museo Archeologico di Firenze

AMALIA CATAGNOTI

Il Museo Archeologico Nazionale di Firenze ospita un'importante collezione di testi cuneiformi. Nella prima parte del mio contributo presenterò la sua composizione, mentre le modalità della sua formazione saranno l'oggetto della seconda parte.

1. Composizione della collezione

La maggior parte della collezione fiorentina è formata da tavolette del periodo della terza dinastia di Ur (XXI secolo a.C.). Il secondo gruppo per consistenza numerica è costituito dai testi del periodo neo-babilonese (metà del primo millennio a.C.). Altri testi cuneiformi del primo millennio sono quelli neo-assiri e quelli persiani. Fra i primi vi è, per esempio, un mattone proveniente dalla cinta muraria di Kilizu che reca l'iscrizione: «Sennacherib, re dell'universo, re del Paese di Assur, le mura esterne della città di Kilizu con mattoni cotti ha fatto fare».[1] Fra i secondi vi è una tavoletta amministrativa scritta durante il primo anno dell'imperatore Ciro: datata al 538 a.C., essa è il testo cuneiforme fiorentino cronologicamente più recente.[2] Fra i testi rimanenti ve ne sono sette di epoca paleo-babilonese, dunque databili alla prima metà del II millennio. Il testo cuneiforme più antico

[1] Vedi Conti 2007: 256-257 (fig. 221).
[2] Id., 260 (fig. 229).

della collezione fiorentina è invece un cono del re sumerico di Lagaš Enmetena, riferibile agli inizi del XXIV secolo a.C.[3] La collezione comprende anche un altro cono, quello del re Gudea di Lagaš.[4]

I testi di 165 tavolette del Museo di Firenze vennero pubblicati da Karl Oberhuber fra il 1958 e il 1960. Questo lavoro ha ricevuto recensioni che ne hanno subito messo in evidenza i molti difetti, pur riconoscendo l'importanza della collezione. Oltre a queste recensioni si può notare la citazione di questi testi in ulteriori studi: per esempio, nel 2004 Michael Jursa ha collazionato alcuni testi neo-babilonesi del museo. Nelle pagine dell'articolo che Jursa ha scritto subito dopo le sue collazioni fiorentine si può notare il numero veramente assai elevato di asterischi indicanti una nuova lettura rispetto all'edizione, a conferma delle molteplici interpretazioni difettose dell'*editio princeps*. Lo stesso Jursa ha poi utilizzato le sue collazioni anche in una pubblicazione del 2005, nella quale fra l'altro mostra il join di due frammenti neo-babilonesi.[5] E questo è solo uno fra i tanti esempi che si potrebbero citare.

La mostra dedicata alla memoria di Paolo Emilio Pecorella nel 2007 ha permesso l'esposizione di 18 oggetti iscritti della collezione fiorentina, e in quell'occasione Giovanni Conti ne ha fornito una succinta descrizione.[6] Importanti, inoltre, sono state le ricerche storiche e archivistiche di Stefano Anastasio,[7] che hanno permesso di ben inquadrare la formazione della collezione, compresa la storia dei materiali di Qasr Shamamuk. Ulteriori approfondimenti si devono a Stefano Valentini.[8]

Nel 2001 i testi della terza dinastia di Ur sono stati inseriti nel *Database of Neo-Sumerian Texts* di Manuel Molina,[9] ma questo importante lavoro è stato fatto a partire dalla loro edizione nel volume di Oberhuber del 1958, con alcune utili correzioni. Esso riporta anche la catalogazione dei vari testi in *Cuneiform Digital*

[3] Vedi Conti 2007: 252 (fig. 213).
[4] Id., 252 (fig. 214).
[5] Jursa - Payne 2005: 124-125.
[6] Conti 2007.
[7] Si veda, tra gli altri, Anastasio 2017.
[8] Valentini 2014.
[9] Online a: http://bdtns.filol.csic.es.

Library Initiative.[10] Quindi, in questi database compaiono ancora trascrizioni, e soprattutto copie, largamente difettose. Inoltre, l'edizione di Oberhuber mostra un'evidente lacuna, in quanto vi manca completamente l'apparato fotografico. Di recente, Armando Bramanti[11] ha ripubblicato una tavoletta presargonica del Museo, fornendo insieme alla foto una copia che mostra notevoli miglioramenti rispetto a quella dell'*editio princeps*, come si può constatare per esempio nel caso dell'ultima colonna del recto.

Lo standard assiriologico contemporaneo impone che non solo il testo cuneiforme, ma anche l'oggetto su cui esso è inciso venga documentato nel migliore dei modi. Varie tavolette fiorentine, come per esempio un testo amministrativo datato al 44° anno dell'imperatore neo-sumerico Šulgi, presentano, oltre all'informazione contenuta nel testo cuneiforme, anche un'informazione figurativa, consistente nell'impronta del sigillo cilindrico, che a sua volta può essere fornita di un testo cuneiforme.[12] Le due informazioni non possono essere disgiunte, e la loro adeguata documentazione richiede un'appropriata restituzione digitale.

Ci siamo dunque trovati di fronte ad un insieme di motivi sufficienti a consigliare la messa in opera di un nuovo progetto scientifico. Esso è finalizzato a documentare i testi cuneiformi del Museo Archeologico di Firenze nella loro interezza e secondo i criteri e gli standard correnti oggi negli studi sul Vicino Oriente antico. Il nostro lavoro mira a fornire una nuova edizione dei testi cuneiformi corredata da fotografie e autografie.

Il gruppo di assiriologi che dirigo comprende Noemi Borrelli, a cui sono affidati i testi della terza dinastia di Ur, e Paola Corò, a cui sono affidati i testi neo-babilonesi. Candida Felli si occuperà dei sigilli. Io stessa mi occuperò dei testi presargonici e paleo-babilonesi, insieme a Marco Bonechi, con il quale preparerò anche l'introduzione al previsto volume collettaneo in cui tutta la collezione fiorentina verrà ripubblicata. Essa riporterà fra l'altro le vicende relative alla nascita della collezione.

[10] Online a: https://cdli.ucla.edu.
[11] Bramanti 2017.
[12] Vedi Conti 2007: 258-259 (fig. 225).

2. Formazione della collezione

La nascita della collezione è documentata da lettere e bolle di accompagnamento degli oggetti acquisiti dal Museo. Essa è già stata oggetto di interesse e studio.[13] Se ne darà qui un cenno veloce.

Nel 1930 l'allora quarantacinquenne Giuseppe Furlani (1885-1962), da alcuni anni professore di Filologia semitica e di Civiltà dell'Oriente preclassico all'Università di Firenze, viene incaricato dal Ministero per gli Affari Esteri di dirigere una spedizione archeologica in Mesopotamia. Al di là delle motivazioni scientifiche, il significato politico di questa nuova impresa è evidente: le grandi potenze occidentali, Francia, Inghilterra, Germania e Stati Uniti, hanno già da molto tempo scavi archeologici in Mesopotamia, e l'Italia fascista non vuole essere da meno. In questa iniziativa Furlani viene coadiuvato dal trentaduenne Doro Levi (1898-1991), allora ispettore della Soprintendenza fiorentina, un archeologo destinato a un grande futuro nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, quando fra l'altro dirigerà la Scuola archeologica italiana di Atene e gli scavi di Festòs, divenendo infine accademico linceo. Alla spedizione partecipa anche l'architetto Fausto Franco.

Ricevuto l'incarico ministeriale, nella primavera dello stesso 1930 Furlani e Levi intraprendono un viaggio di ricognizione nel Vicino Oriente, alla ricerca di uno o più siti da scavare. Stefano Anastasio, che ha studiato questo viaggio, ne ha ricostruito l'itinerario e gli eventi principali sulla base di vari documenti, fra cui il rapporto informativo scritto da Levi per il Ministero e le fotografie dell'album di viaggio dei due studiosi, fotografie che purtroppo nel 1966 subirono danni a causa dell'alluvione che allagò il laboratorio fotografico della Soprintendenza fiorentina.[14]

Dai documenti si ricava che due grandi siti sumerici, e cioè Eridu e Umma, vengono indicati come possibili obiettivi di attività di scavo da parte della missione fiorentina. Ad essi viene affiancato il nome di un sito minore, cioè Qasr Shamamuk, situato nella Mesopotamia settentrionale, in Kurdistan. Il modesto fi-

[13] Si vedano Anastasio *et al.* 2013; Valentini 2014; Anastasio 2017.
[14] Anastasio 2013.

nanziamento governativo che fu messo a disposizione dei due studiosi determinò la decisione di concentrarsi proprio su quest'ultimo sito, che si trova a circa 20 km a sud-ovest di Erbil. Qasr Shamamuk, è stata identificata con l'antica Kilizu,[15] importante capitale provinciale dell'impero assiro. Il sito era già stato oggetto, alla metà dell'Ottocento, di scavi da parte di uno dei fondatori dell'archeologia vicino-orientale, il britannico Austen Henry Layard. Fra il 24 febbraio e il 21 aprile del 1933, gli scavi di Furlani e Levi a Kilizu permisero di rinvenire una ricca necropoli, assira e tardopartica. Grazie alla legislazione dell'epoca, tutti i materiali recuperati furono divisi fra Iraq e Italia.

Nonostante i promettenti risultati della prima campagna di scavi a Kilizu, a Roma il Ministero decise bruscamente di interrompere i lavori sul campo, che non vennero più ripresi dagli italiani. Bisogna aspettare il 2011 per vedere nuovi scavi, questa volta francesi, effettuati sotto la direzione di Olivier Rouault e Maria Grazia Masetti-Rouault.[16]

È possibile che, agli occhi del Ministero degli Affari Esteri fascista, Furlani e Levi non si siano rivelati le persone giuste per espletare compiti politici, quali ad esempio attività di intelligence. Appare in effetti chiaro che i due studiosi fiorentini erano mossi da interessi prettamente scientifici. Secondo le pratiche correnti all'epoca presso gli studiosi del Vicino Oriente antico, a Furlani e Levi premevano non solo gli scavi archeologici, ma anche l'acquisto di manufatti sul mercato antiquario orientale. Antichità vicino-orientali di vario tipo furono dunque spedite in quantità piuttosto significativa al Museo fiorentino. L'invio di questi oggetti è documentato da una lettera di Doro Levi, datata 21 maggio 1930,[17] che dà informazioni dettagliate. Levi scrive al direttore del Museo:

> Gentilissimo Professore
>
> Come Le ho annunziato, abbiamo spedito, a cura dell'antiquario A. Samhiry, al Museo e indirizzate al suo nome, tre cassette postali, contenenti gli oggetti antichi assiro-

[15] Anastasio 2012: 10-11, con bibliografia precedente.

[16] Si veda, con bibliografia: http://www.orient-mediterranee.com/spip.php?article1066&lang=fr.

[17] Si veda la riproduzione della lettera in Conti 2007: 250-251.

babilonesi di cui Le ho parlato. Sono più precisamente: Nr. 69 statuette fittili più o meno frammentarie (numerate dietro a lapis dall'1 al 67, meno i due ultimi frammenti aggiunti, secondo un cataloghetto provvisorio da me compilato e conservato). Nr. 87 tavolette iscritte, di cui 34 sumere, e le altre neo-babilonesi, numerate dall'1 all'87 (le provenienze sono da me conosciute secondo tale catalogo).

Nr. 30 frammenti di tavolette simili
Nr. 1 tavoletta iscritta, acquistata da un altro antiquario
Nr. 1 cono da Lagash di Entemena
Nr. 1 cono " di Gudea
Nr. 1 altro conetto iscritto
Nr. 17 sigilli e anelli neo-babilonesi e sassanidi
Nr. 2 lucernine babilonesi in bronzo
Nr. 10 sigilli, piccoli pesi e amuleti di altro acquisto.

Le unisco tre fotografie da me eseguite coll'antiquario di alcuni di tali oggetti, fra cui il chiodo di Entemena, per darLe intanto un'idea di che si tratta.

Inoltre Le facciamo una spedizione di una cassa, contenente mattoni con bolli, interi e frammentari, raccolti da noi stessi, in gran parte a Eridu, altri a Borsippa e a Nippur (quelli non segnati sono tutti da Eridu), assieme a due mattoni frammentari acquistati, uno da Lagash e uno da Sippar. Insieme vi è un peso di serpentino a forma di anatra. Questa cassa, che appunto per il suo peso non Le è stata spedita per posta, giungerà naturalmente più tardi. Spero che tutto Le giunga in ordine, e che tutto venga, secondo i nostri desideri, a incrementare il Museo di Firenze.

Noi ci tratteniamo qui ancora un paio di giorni, e poi ci avvieremo verso Kirkuk e Mossul, a visitare le rovine dell'Assiria, e a esplorare le località promettenti per eventuali scavi. Di salute stiamo bene, finora anche i disagi non sono stati eccessivi, poiché questo Maggio sembra eccezionalmente mite.

Seguono i saluti di Levi, estesi a colleghi del Museo.

I materiali acquistati sul mercato antiquario durante il viaggio di Furlani e Levi del 1930 e quelli provenienti dal loro scavo di Kilizu del 1933 rimasero nei magazzini del Museo fino al 1949.[18] Fra il 1932 e il 1935 Furlani ne pubblicò alcuni in vari articoli

[18] Anastasio *et al.* 2013: 90-92.

scientifici, assieme a rendiconti delle attività archeologiche sul campo:

"Nuove pietre incise mesopotamiche nel R. Museo Archeologico di Firenze", *Aegyptus* 12 (1932) 25-34
"Scavi italiani in Assiria", *Illustrazione italiana* 17, settembre 1933
"Gli scavi italiani in Assiria (campagna del 1933)", *Giornale della Società Asiatica Italiana* n.s. 2 (1933) [1934] 265-276
"Kakzu", *Archiv für Orientforschungen* 9 (1933-1934) 74-75
"Kakzu–Qasr Šemamok", *Rivista di Studi Orientali* 15 (1934) [1935] 119-142.
"Sarcofagi partici di Kakzu", *Iraq* 1 (1934) 90-94
"Antropologia della Mesopotamia e sepolture partiche (Missione Archeologica Italiana in Assiria)", *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia* 66 (1934), 202-208
"Un'iscrizione di Sennacheribbo d'Assiria trovata a Kakzu", *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, serie VI, 10 (1935) 475-478.

Quanto a Levi, in un suo articolo apparso sul Corriere della Sera del 17 giugno del 1933,[19] cioè poche settimane dopo il rientro della spedizione italiana dalla Mesopotamia, si legge che:

> nel 1930 il Governo Fascista, conscio della necessità che l'Italia assuma pure in questo campo di studi la parte che le spetta per naturale diritto e per dovere di imperitura verità, inviava per una ricognizione superficiale di tutto il territorio dell'antica potenza assiro-babilonese, cioè del moderno regno dell'Irak, una Missione composta del Prof. Furlani, dell'architetto Franco e dello scrivente.

In ogni caso, poco dopo il 1933 questo piccolo gruppo di studiosi purtroppo si disperse: dal 1935 Levi fu professore e soprintendente a Cagliari, per poi espatriare nel 1938 a causa delle leggi razziali, mentre Furlani nel 1940 si trasferì all'Università di Roma.

Dopo il 1949 parte dei materiali iscritti furono esposti nel Museo Archeologico di Firenze. Oggi, comunque, essi sono conservati nei magazzini, dove abbiamo cominciato a svolgere il lavoro finalizzato alla pubblicazione definitiva dei testi cuneiformi fiorentini.

[19] Anastasio *et al.* 2013: 80.

Bibliografia

Anastasio, Stefano

2012 "Qasr Shamamuk: storia della scavo e della collezione fiorentina". In: Stefano Anastasio -Giovanni Conti - Laura Ulivieri (a c.), *La collezione orientale del Museo Archeologico Nazionale di Firenze. Volume 1. I materiali di Qasr Shamamuk* (Collana di studi mesopotamici 3), Roma: Aracne: 5-70.

2013 "The First Italian Archaeological Expedition to Mesopotamia. Recently Retrieved Documents Concerning the 1930 Survey Trip to Iraq". *Mesopotamia* 48: 221-229.

2017 "Il Vicino Oriente a Firenze: la formazione della collezione vicinorientale del Museo Archeologico Nazionale di Firenze". *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 59: 11-25.

Anastasio, Stefano - Guidotti, Maria Cristina - Valentini, Stefano

2013 "Le antichità mesopotamiche ed anatoliche del Museo Archeologico Nazionale di Firenze". In: Silvana Di Paolo (a c.), *Il collezionismo di antichità vicino-orientali in Italia: un rapporto tra pubblico e privato* (Documenta Asiana 9), Roma: Istituto di studi sulle civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente: 73-94.

Bramanti, Armando

2017 "Three Administrative Texts from the Time of Me'annedu". *Journal of Cuneiform Studies* 69: 33-47.

Conti, Giovanni

2007 "Tavolette cuneiformi, testi storici e mattoni mesopotamici iscritti del Museo Archeologico di Firenze". In: Maria Cristina Guidotti *et al.* (a c.), *Egeo Cipro Siria e Mesopotamia. Dal collezionismo allo scavo archeologico. In onore di Paolo Emilio Pecorella*, Livorno: Sillabe: 252-261.

Jursa, Michael

2004 "Zu den neubabylonischen Texten in Oberhuber, SAKFI". *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2004/59: 60-62.

Jursa, Michael - Payne, Elizabeth E.

2005 "Cuneiform Tablets in the Bristol Public Library". *Journal of Cuneiform Studies* 57: 113-125.

Oberhuber, Karl

1958 *Sumerische und akkadische Keilschriftdenkmäler des Archäologischen Museums zu Florenz (Tafelband)* (Innsbrucker Beiträge zur Kultur-

wissenschaft. Sonderheft 7) [= SAKF 7], Innsbruck: Sprachwissenschaftliche Institut der Universität Innsbruck.

1960 *Sumerische und akkadische Keilschriftdenkmäler des Archäologischen Museums zu Florenz (Textband)* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderheft 8) [= SAKF 8], Innsbruck: Sprachwissenschaftliche Institut der Universität Innsbruck.

Valentini, Stefano

2014 "Le vicende e il percorso della formazione della collezione" (con il contributo di Maria Forza e Claudia Marino). In: Anacleto D'Agostino *et al.* (a c.), *La collezione orientale del Museo archeologico di Firenze: volume II. Anatolia, Mesopotamia, Iran* (Studi mesopotamici 5), Roma: Aracne: 151-158.

níg.diri, watrum *e* iškinū.
L'aggiunta del prezzo nelle alienazioni immobiliari mesopotamiche

CRISTINA SIMONETTI

1. Introduzione

Nello studio dei documenti di alienazione immobiliare nella bassa Mesopotamia[1] mi sono imbattuta ripetutamente in un problema: in alcuni di essi il prezzo pagato non è sufficiente per il trasferimento del bene dall'alienante all'acquirente, ma è necessario che quest'ultimo consegni una "aggiunta" al venditore. È un problema circoscritto nel tempo, nel senso che le "aggiunte" non compaiono nei documenti di ogni periodo: esse ci sono sistematicamente nei testi di Fara (níg.diri), in quelli paleo-accadici (*iškinū*) e in quelli neo- e tardo-babilonesi (*atru*). Sono scarsamente attestati, e in modo residuale, in quelli paleo-babilonesi[2] e nei *kudurru* cassiti,[3] mentre mancano nei pochi testi neo-sumerici[4] e neo-assiri[5] che sono giunti fino a noi.

[1] Simonetti 2018.

[2] Si tratta di una decina di casi su oltre un migliaio di documenti schedati da chi scrive, (Simonetti 2006: 230-243), provenienti soprattutto da Sippar. L'espressione specifica, quando c'è, è SI.BI *iš-ku-un*: BE 6/1 76, 88, 105, MHET 2 474, 475, 482, 494, 887, 888.

[3] In un solo caso, nei testi raccolti da Paulus 2014, c'è l'espressione *ki-i pi-i a-tar* SUM-*na*.

Nei documenti dei periodi in cui sono scarsamente attestati essi sono versati in argento, e mentre nell'unico caso cassita esso è più elevato del prezzo pagato, in quelli paleo-babilonesi essi sono inferiori. Anche in tale periodo essi sono espressi in argento, tranne in un caso,[6] in cui però la dazione di orzo non viene definita in alcun modo (non si usa l'espressione SI.BI).[7] In un testo[8] si specifica il prezzo (1/3 di mina, cioè 20 sicli d'argento), ma poi la quantità d'argento versato è di 1/3 di mina e 5 sicli (cioè 25 sicli), il che implicitamente indica che è stata versata un'aggiunta sul prezzo.[9] Purtroppo la scarsa frequenza con cui ricorre tale aggiunta ostacola la comprensione della sua funzione all'interno dei testi in cui compare.

1. níg.diri

Il segno níg.diri è attestato sistematicamente nei testi di compravendita di Fara (2650-2450 a.C.) e qualifica una serie di beni che vengono attribuiti alla parte alienante in aggiunta al prezzo,[10]

[4] In un caso, il testo 88* della raccolta di Steinkeller 1989, è presente il níg.ba, cioè il "dono", che pure è un qualcosa che si aggiunge al prezzo, presente sistematicamente nei testi più antichi, ma di cui non ci occupiamo in questo studio.

[5] Mattila 2002. Per correttezza devo aggiungere che sono documenti molto particolari, che riguardano quasi esclusivamente vendite da parte dei membri della corte reale, e quindi offrono una visione parziale della realtà giuridica del tempo.

[6] RA 8 1, proveniente da Kiš.

[7] Si ricorda che dirí è un segno composto, che può scriversi SI.A, e il SI.BI paleo-babilonese è in realtà una variante grafica dello stesso segno, che viene letto allo stesso modo *watrum* nelle liste lessicali.

[8] YOS 8 125.

[9] Per la discussione e la bibliografia sul punto cfr. Simonetti 2006: 125-126.

[10] Thureau-Dangin 1907: 148-149, 154 pensava che fosse un'aggiunta per un immobile insistente sul terreno venduto, e così Lambert 1953: 208-211 e Krecher 1974: 154; Matouš 1954 propone l'identificazione con il nì.ki.gar dei testi successivi, anche se trova strano il valore spesso superiore al prezzo; Gelb - Steinkeller - Whiting Jr. 1991: 224 pensano ad un'aggiunta non materiale al prezzo della terra, ma al valore totale della proprietà venduta e volta a compensare gli altri aventi diritto; questa idea viene in parte ripresa anche da Glassner 1995: 524, che però distingue nettamente il níg.diri dal nì.ki.gar dei testi successivi. Per ulteriori osservazioni e la bibliografia completa cfr. Simonetti 2018: 27-28 e poi più in generale 33-40.

che costituisce il valore del bene alienato. Si è cercato di stabilire il rapporto che può esserci tra il prezzo e il níg.diri, ma purtroppo non si è giunti a capo di nulla per l'eccessiva oscillazione della sua entità: o inferiore o superiore a quella del prezzo. Poiché inoltre i testi non sono particolarmente numerosi e provengono da una sola città, e con ogni probabilità sono datati in un arco temporale molto ristretto,[11] la disomogeneità del rapporto prezzo - níg.diri induce a credere che quest'ultimo fosse indipendente dal primo, ma che la sua presenza costante costituisca un elemento essenziale del trasferimento della titolarità del bene all'acquirente.

La funzione di tale versamento, dunque, non coincide con il pagamento e neppure con i doni che vengono consegnati agli alienanti e a un gruppo più largo ad essi legato (probabilmente ad altri parenti o a vicini): deve essere qualcosa di diverso. Poiché viene consegnato agli alienanti, esso dovrebbe servire a consentire a chi acquista il bene di ottenere la titolarità su di esso. Evidentemente per ottenere questo scopo non era sufficiente il pagamento del prezzo: era necessario consegnare altri beni affinché gli alienanti cedessero la loro titolarità, o rinunciassero ad essa. Io credo, con la maggioranza degli studiosi che se ne sono occupati, che la funzione del níg.diri fosse quella di assicurare all'acquirente la piena titolarità sul bene acquisito, mettendo a tacere ogni residuale diritto di rivendicazione da parte degli alienanti. In sostanza, dunque, i venditori ricevevano l'equivalente del valore del bene, che era costituito dal prezzo, e in più un'aggiunta (probabilmente concordata in precedenza e diversa da caso a caso) per garantire all'acquirente la loro definitiva rinuncia al bene alienato, su cui probabilmente continuava a perdurare una sorta di diritto di proprietà perenne, derivante dal fatto che gli alienanti avevano ricevuto i beni dai loro genitori.

D'altra parte in questi documenti mancano completamente le clausole e i giuramenti, che nei periodi successivi svolgono questa funzione. E c'è, infine, da osservare, accogliendo uno spunto di Glassner,[12] che l'estrema oscillazione della sua entità in relazione al prezzo potrebbe dipendere dal rapporto (parentale o di

[11] Cfr. gli studi di Pomponio1983: 132-134 e Milano 2008: 91-120 .
[12] Glassner 1985: 11-59.

vicinanza) tra acquirente e alienante: più esso è stretto, minore sarà stata l'entità del níg.diri, più esso è lasco, maggiore sarà stata la sua entità.

2. iškinū

Il termine *iškinū* è un *pluralia tantum* ed è tradotto dal CAD come "money paid in addition to the purchase price of fields and houses" e dall'AHw "Zugabe".

Esso è attestato esclusivamente in periodo paleo-accadico e poiché si trova al posto del níg.diri del periodo precedente, alcuni studiosi[13] hanno pensato che fosse l'equivalente paleo-accadico di quella espressione. Poiché, però, in tali testi, quando si usa la scrittura logografica si usa NIG.KI.GAR, e non níg.diri, Glassner[14] ritiene che si tratti di qualcosa di molto diverso. Egli ne è convinto per vari motivi: perché significa letteralmente "deposito" e non "aggiunta", perché si costruisce col verbo *nadānum* (mentre il níg.diri non è seguito dal verbo, visto che i testi di Fara non ne hanno), perché è molto inferiore al prezzo e, infine, perché può essere costituito da vari beni, anche l'argento, ma non solo.

Personalmente ritengo che nonostante le diversità notate da Glassner ci siano, l'*iškinū* svolga nei testi sargonici la stessa funzione del níg.diri in quelli di Fara, e cioè quella di tacitare la parte alienante con dei beni che vadano ad integrare il prezzo. Ricevendo l'*iškinū*, dunque, gli alienanti assicuravano l'acquirente sul fatto che avrebbero rinunciato a rivendicare i propri diritti sul bene alienato.

È vero, però, che in questo periodo l'entità dell'aggiunta è sempre minore rispetto al prezzo, e questo potrebbe essere spiegato dal fatto che in ambito paleo-accadico il rapporto (parentale o altro) tra alienante e acquirente fosse del tutto irrilevante ai fini del negozio posto in essere dalle parti, e l'aggiunta andasse pagata in ogni caso per tacitare eventuali rivendicazioni dell'alienante. Tale funzione, poi, nei periodi successivi sarà svolta dal giuramento a non rivendicare, dalle penali e dalle maledizioni.

[13] Matouš 1954; Gelb - Steinkeller - Whiting Jr. 1991: 223-224.
[14] Glassner 1995: 5-24.

3. (w)atru(m)

Il termine *watrum* compare a partire dal periodo paleo-babilonese dove ricorre in pochissimi testi di alienazione immobiliare, mentre è estremamente diffuso come *atru* nei testi neo- e tardo-babilonesi.

In questi ultimi due periodi esso compare costantemente e sembrerebbe consistere in una quantità d'argento, esigua rispetto all'ammontare del prezzo, e spesso è associato anche ad un abito che viene regalato alla moglie dell'alienante.

In tali testi, dopo la sezione operativa che comprende il pagamento del prezzo e il versamento dell'*atru*, sono previste delle penali qualora gli alienanti, o dei loro parenti, dovessero contestare la vendita: in questo caso dovranno pagare un multiplo del prezzo ricevuto.

Sebbene il termine coincida con il níg.diri dei testi di Fara, tuttavia è probabile che la sua funzione non sia la stessa: in questo periodo, infatti è la penale a garantire l'acquirente contro eventuali contestazioni da parte dell'alienante e quindi l'*atru* deve avere una funzione diversa.

Poiché esso consiste in una piccola quantità d'argento, e visto che c'è sempre, potrebbe trattarsi di una sorta di tassa legata al trasferimento della titolarità sull'oggetto alienato, oppure di una sorta di clausola di soddisfazione che vincola l'alienante a non richiedere ulteriori aggiunte sul prezzo.[15] Sebbene quest'ultima ipotesi possa non escludersi, perché in effetti mancano in questi documenti quelle parti relative alla soddisfazione dell'alienante sull'entità del prezzo, ritengo più probabile la prima.

Innanzitutto in questo periodo si sa che lo stesso termine indica una sorta di tassa di registro:[16] si tratta cioè di quanto paga chi si fa redigere una tavoletta e la fa sigillare al funzionario preposto. Ma si sa che in genere le tasse si pagano ad un organo pubblico, mentre qui si paga all'alienante. Tuttavia, calcolando che la tassa di registrazione viene probabilmente versata da una delle parti a chi scrive o sigilla il documento, è probabile che essa

[15] Petschow 1939: 12; San Nicolò 1922: 273-302; Van der Spek 1995: 177; Jursa 2005: 20.

[16] Cfr. CAD s.v. *atru*, significato 4.

gravi sull'alienante: nel caso delle alienazioni immobiliari, però, potrebbe essere divenuta prassi che a pagarla fosse l'acquirente, in modo da rendere completamente disponibile per l'alienante il prezzo pagato.

4. Conclusioni

Da questa brevissima trattazione, dunque, si può evincere che le varie espressioni che nel corso del tempo hanno designato l'aggiunta che l'acquirente versa all'alienante di un bene immobile abbiano grossomodo lo stesso significato: quello che cambia nel corso del tempo è la loro funzione. Inizialmente l'aggiunta serve a soddisfare pienamente gli alienanti, che accettando pubblicamente questi beni aggiuntivi di fatto rinunciano a successive rivendicazioni sull'oggetto venduto. Non solo questo sembrerebbe essere il significato del níg.diri dell'età di Fara, ma anche dell'*iškinū* di età sargonica. Nel periodo paleo-babilonese il SI.BI / *watrum* è talmente poco frequente, che esso non assume una funzione strutturale nel documento di alienazione immobiliare: potrebbe essere un elemento residuale, la cui funzione probabilmente si sovrappone a qualcuna delle clausole esterne (soddisfazione per il prezzo) o interne (non contestazione) al giuramento. Infine, nel periodo neo-babilonese e in quello tardo-babilonese esso torna ad essere sempre presente, ma con un valore costantemente molto basso, che porterebbe a pensare che si tratti del pagamento di una sorta di "tassa di registro", che andrebbe pagata dall'alienante, ma che in questo caso l'acquirente si offre di rimborsare come ulteriore atto di gentilezza nei confronti dell'alienante (in questo senso c'è da notare la costante presenza del tessuto regalato alla moglie dell'alienante da parte dell'acquirente).

Bibliografia

Gelb, Ignace J. - Steinkeller, Piotr - Whiting, Robert McCray Jr.

1991 *Earliest Land Tenure Systems in the Near East: Ancient Kudurrus* (Oriental Institute Publications 104), Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

Glassner, Jean-Jacques

1985 "Aspects du don, de l'échange et formes d'appropriation du sol dans la Mésopotamie du IIIe millénaire, avant la fondation de l'empire d'Ur". *Journal Asiatique* 73: 11-59.

1995 "La gestion de la terre en Mésopotamie selon les témoignages des kudurrus anciens". *Bibliotheca Orientalis* 52: 5-24.

Jursa, Michael

2005 *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents. Typology, Contents and Archives* (Guides to Mesopotamian Textual Record 1), Münster: Ugarit Verlag.

Krecher, Joachim

1974 "Neue Sumerische Rechtsurkunden des 3. Jahrtausends". *Zeitschrift für Assyriologie* 63: 145-185; 193-212; 224-231

Lambert, Maurice

1953 "La vie économique à Šuruppak". *Sumer* 9: 208-211.

Mattila, Raija

2002 *Legal Transactions of the Royal Court of Niniveh. Part II. Assurbanipal through Sin-šarru-iškin* (State Archives of Assyria XIV), Helsinki: Helsinki University Press.

Matouš, Lothar

1954 "Zu den ausdrücken für 'zugaben' in den vorsargonischen Grundstückkaufurkunden". *Archiv Orientální* 22: 434-443.

Milano, Lucio

2008 "Regime fondiario e compravendite immobiliari nella Mesopotamia del III Millennio". In: Mario Liverani - Clelia Mora, (a c.), *I diritti del mondo cuneiforme*, Pavia: IUSS Press: 91-120.

Paulus, Susanne

2014 *Die babylonischen Kudurru-Inschriften* (Alter Orient und Altes Testament 51), Münster: Ugarit Verlag.

Petschow, Herbert Paul Hermann

1939 *Die neubabylonischer Kaufformulare* (Rechtswissenschaftlichen Studien 118), Leipzig: Weicher Verlag.

Pomponio, Francesco

1983 "Archives and Prosopography of Fara". *Acta Sumerologica* 5: 132-134.

San Nicolò, Mariano

1922 *Die Schlußklauseln der altbabylonischen Kauf und Tauschverträge. Ein Beitrag zur Geschichte des Barkauf*, München: C.H. Beck Verlag.

Simonetti, Cristina

2006 *La compravendita di beni immobili in età antico-babilonese* (Studi Egei e Vicinorientali 2), Napoli: Diffusion De Boccard.

2018 *Le alienazioni immobiliari nell'antica Mesopotamia meridionale.* Napoli: Editoriale Scientifica.

Steinkeller, Piotr

1989 *Sale Documents of the Ur III Period* (Freiburger altorientlische Studien, Bd.17), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Thureau-Dangin, François

1907 "Contrats archaïque provenenant de Šuruppak". *Revue d'Assyriologie et Archéologie Orientale* 6: 143-154.

Van der Spek, Robartus J.

1995 "Land Ownership in Babylonian Cuneiform Documents". In: Markham J. Geller - Herwig Maeler (a c.), *Legal Documents of the Hellenistic World*, London: The Warburg Institute University of London: 173-245.

Gilgameš, l'eroe che conquistò l'immortalità

ENRICO CRUCIANELLI

1. Il problema della traduzione

L'abbondante letteratura su Gilgameš[1] rispecchia il dibattito articolato della comunità degli studiosi su questioni fondamentali, come l'effettiva diffusione dell'epopea nel Vicino Oriente antico (fig. 1). Il confronto è proporzionale all'elevata complessità della trasmissione dei testi nel mondo antico: la traduzione è infatti un fenomeno culturale poliedrico e il rischio più insidioso è l'applicazione di categorie analitiche estranee al mondo scribale mesopotamico.[2]

In un recente saggio sul tema della tradizione dei testi antichi, Luciano Canfora ricorda la premura di Cicerone «che prega Attico di far inseguire "esemplari" di suoi scritti per apportarvi correzioni» (Canfora 2019: 45-46). A differenza degli scrittori antichi, gli studiosi moderni devono accettare l'inevitabile esistenza di una "pluralità" di testi della medesima opera.

[1] Per un quadro rappresentativo degli indirizzi della comunità scientifica fino al 1958 si veda Garelli 1960. Per lo sviluppo dell'epopea classica si veda Tigay 1982. Per l'epica di Gilgameš l'edizione critica di riferimento è George 2003.

[2] Ne era ben conscio A. L. Oppenheim: «I would like to establish what these tablets meant to those who wrote them. I do not want to assign them importance, meaning, and literary qualities derived, consciously or not, from our own culture-conditioned preferences» (Oppenheim 1977: 12). Le preferenze ovvero precomprensioni di cui parla Oppenheim sono "categorie" determinate anche dalle nostre lingue occidentali e dalla pervasività del linguaggio, per cui gli uomini vivono in balia di una realtà articolata linguisticamente, dove il rapporto fra grammatica e logica è rovesciato (Sapir - Whorf 2017: 5-17).

L'estrema libertà nella circolazione dei testi è ascrivibile al ruolo fondamentale del copista, che spesso diventa co-autore del testo e che, non rassegnandosi a scrivere qualcosa che non gli sembra dare senso, interpreta e modifica il suo modello (Canfora 2019: 67).

1.1 La traduzione mesopotamica

Prima di procedere con l'epica di Gilgameš, conviene riflettere sui principali risultati dello studio delle tecniche traduttive nel *Lugal-e*[3] (Seminara 2000; 2001): a) una definizione rigorosa o restrittiva di canonizzazione mal si adatta alla letteratura cuneiforme, laddove per la realtà mesopotamica appare più puntuale la locuzione «stream of tradition» coniata da Oppenheim (1977: 13, 20); b) il processo di selezione[4] della letteratura sumerica da tradurre in accadico, non ancora delineato nel periodo paleobabilonese (1900-1700 a.C.), è probabilmente già avviato nel periodo cassita (1500-1150 a.C.) e continua fino alla costituzione della biblioteca del re assiro Tiglatpileser I (1114-1076 a.C.), concludendosi pienamente nel I millennio a.C.; c) l'indifferenza per una selezione dogmatica del materiale da tradurre si somma all'estrema versatilità del sistema di scrittura cuneiforme, che offre diverse soluzioni grafiche per un medesimo enunciato; d) la fisiologica libertà[5] degli scribi di aggiornare (*adjustment*) la veste grafica antica alle convenzioni scribali recenti si accompagna alle deviazioni dovute sia a fraintendimenti veri e propri o errori involontari sia a manipolazioni intenzionali.[6]

Il contributo di Stefano Seminara al fenomeno della traduzione nel *Lugal-e* si segnala meritoriamente per essere un primo

[3] Il *Lugal-e* è un caso speciale di testo «bilingue», diverso sia dall'*Angim* sia dai componimenti su Gilgameš.

[4] La selezione è influenzata da molti fattori: politico-ideologici, religiosi e scolastici. In generale, i testi che mal si adattano al nuovo contesto di riferimento non sono tradotti.

[5] La libertà degli scribi è controbilanciata dall'abitudine, nelle fasi più tarde, di non integrare il testo lacunoso, ma anzi di evidenziare la lacuna con la chiosa *ḫipi eššu* («rottura recente») (Seminara 2000: 5; 2001: 376).

[6] «L'intenzionalità è evidente sia dalla coerenza degli interventi sia dal fatto che essi occorrono per lo più in concomitanza con passaggi particolarmente delicati o significativi del testo, sia dal punto di vista ideologico sia da quello teologico in senso più stretto» (Seminara 2000: 7).

tentativo di far dialogare la ricerca assiriologica con le istanze dei più recenti *Translation Studies*: a) la traduzione letterale non esiste perché ogni traduzione è un'interpretazione che implica una riscrittura del testo; b) la traduzione non riguarda solo il testo ma anche la cultura soggiacente; c) la traduzione oscilla fra la necessità di fedeltà al testo di partenza (*source culture*) e il rispetto della lingua e della cultura di destinazione (*target culture*); d) l'adattamento (*domestication*) di un testo da una cultura a un'altra comporta l'inevitabile tradimento di una della due.

1.2 Il bilinguismo letterario e il principio della corrispondenza

Se agli inizi del secondo millennio il sumerico si estingue progressivamente come lingua parlata, gli scribi continuano ad adottarlo come lingua di prestigio. Nonostante la distanza fra il sumerico e l'accadico, i babilonesi credono all'esistenza di una naturale corrispondenza (*miṯḫurtu*) tra le due lingue (eme hamun : *lišān miṯḫurti*), tanto da ritenerle «specchio» una dell'altra (nì-sè-ga : *tamšīlu*, come recita la linea 20 dell'*Examenstext A*).

Il termine sumerico inim–bal, normalmente tradotto con «traduzione», suggerisce in realtà qualsiasi «passaggio da un sistema di comunicazione ad un altro» (Seminara 2001: 549; 2002: 246; 2014). Poiché la "traduzione" indica più un fenomeno interculturale che alloculturale, non rispetta esattamente il pensiero degli scribi che, traducendo dal sumerico all'accadico, si muovono all'interno della stessa cultura (sumero-accadica). La traduzione è di fatto la "decodificazione" dei segni costitutivi del testo, ovvero la scelta più congeniale nel dato contesto fra i possibili significati appartenenti a piani di realtà paritetici, tutti compresi – o meglio, nascosti – nei segni cuneiformi. Il testo babilonese non traduce il sumerico bensì lo arricchisce di nuovi significati ed esplicita quanto di implicito vi è nel cuneiforme sumerico.[7]

[7] Nell'*Examenstext A* 13 il senso «nascosto, coperto» del sumerico è definito nì-dul-bi: *katimtašu*. L'oscurità è abbinata all'involucro che avvolge «come una veste» i significati più profondi dei segni. Le affinità fra la divinazione (búr) e la traduzione (inim–bal) non sono dunque casuali: esse condividono sia le premesse metodologiche sia i meccanismi operativi (Seminara 2001: 549).

2. La "traduzione" di Gilgameš

Purtroppo non è stato (ancora) rinvenuto alcun testo bilingue su Gilgameš, ma disponiamo di cinque poemetti sumerici (*Gilgameš e Agga*; *Gilgameš e Ḫuwawa*; *Gilgameš e il Toro Celeste*; *La Morte di Gilgameš*; *Gilgameš, Enkidu e gli Inferi*) e di più versioni dell'epica. Diversamente dal *Lugal-e*, gli scribi non hanno mai redatto una traduzione "corrispondente" sumero-accadica dell'epica di Gilgameš. Pur non essendo una traduzione (metalinguistica), l'epica conserva le tracce dell'attività degli scribi: aggiustamenti fisiologici si rendono necessari per adattare la veste testuale alle nuove convenzioni, ma in diversi punti l'invisibilità dello scriba-traduttore viene meno per risolvere le criticità implicate nel testo.

2.1 La tradizione di Gilgameš

Sebbene i primi componimenti sumerici su Gilgameš siano copie paleobabilonesi di originali risalenti al periodo di Ur III (2100-2000 a.C.), la comparsa dell'eroe nella cultura mesopotamica avviene nel periodo protodinastico II (2700-2500 a.C).[8] Apparentemente la presenza di Gilgameš è testimoniata nei rilievi, nei sigilli e in alcuni oggetti votivi ben prima della stesura di componimenti sulle sue gesta.[9] Nella *Lista Divina* di Fara (2500 a.C. ca.) Gilgameš è già divinizzato e compare insieme al divino Lugalbanda, e nella *Lista Reale Sumerica* è ricordato come quinto sovrano della prima dinastia di Uruk.

Dalla Lagaš presargonica e per tutto il periodo di Ur III (2100-2000 a.C.) si consolida il legame di Gilgameš con gli inferi, confermato nel testo *La morte di Ur-Nammu* in cui l'eroe è definito «re degli inferi» (lugal kur-ra-ke$_4$).[10] Inoltre, i primi due sovrani della dinastia di Ur III (Ur-Nammu e Šulgi) rivendicano una parentela

[8] Sulla tradizione di Gilgameš vd. George 2003: 91-137.

[9] La presenza di Gilgameš nell'arte è controversa perché gli scribi usano cliché già esistenti per la rappresentazione delle scene dell'epica (Garelli 1960: 169-173). Altrettanto incerti la fruizione orale dell'epica a corte così come il suo ruolo esclusivamente strumentale per la preparazione degli scribi (Beckman 2019: 1).

[10] Il testo frammentario ittita (FB in Beckman 2019: 54-57) in cui compaiono Ullu (Utanapištim), Gilgameš e Nergal è stato interpretato da Beckman come un rituale di guarigione di matrice hurro-luvia. L'aspetto ctonio di Gilgameš è quello che più interessò gli scribi hurriti e ittiti e giustifica la presenza di Gilgameš e Ḫuwawa come giganti a Qumran.

con Gilgameš così stretta da chiamarlo «fratello e amico» nei propri inni e iscrizioni (George 2003: 108). È molto probabile che fu il grande interesse di Šulgi per la prestigiosa linea dinastica dell'eroe urukita a risultare determinante per la prima redazione scritta dei poemetti. Infine, nel periodo paleobabilonese (1900-1700 a.C.) gli scribi «took episodes from the Sumerian poems and recast them into a new, cohesive plot» (Foster 2019: xiii).

2.3 La "manipolazione" nell'epica di Gilgameš

Confrontando la versione paleobabilonese (PB) con quella standard (SB) sono rintracciabili diversi episodi in cui gli scribi intervengono sul testo:

1) è noto che la versione PB della I tavola comincia al verso 29 della SB, come testimoniato dal colofone conservato nella "Tavoletta di Pennsylvania" *šūtur eli šarrī* («Colui che è superiore agli altri re»), mentre la versione SB – attribuita allo scriba Sin-leqiunninni – esordisce con il celebre *ša naqba īmuru* («Di colui che vide ogni cosa»);

2) sempre nella I tavola SB emerge un'apparente incongruità quando la prostituta Šamḫat cerca di dissuadere Enkidu dall'affrontare Gilgameš a Uruk. Come notato da Martin Worthington (Worthington 2012: 52-54), il tentativo della donna sembra piuttosto un incoraggiamento poiché gli rivela i sogni di Gilgameš. Questo malinteso nasce dal fatto che lo scriba della SB ha aggiunto proprio alla fine della I tavola un paio di versi: «298 [(Thus) he has] seen his dreams. 299 [After] Šamḫat told Enkidu the dreams of Gilgameš» (George 2003: 557). Nella versione PB i sogni sembrano essere raccontati dal narratore anziché da Šamḫat (PB II 44-45), ma lo scriba della SB risolve l'ambiguità attribuendo l'interpretazione dei sogni di Gilgameš alla prostituta, poiché nella visione babilonese l'interpretazione dei sogni è una prerogativa femminile;

3) una copia tardobabilonese (500 a.C.-100 a.C.) da Uruk della V tavola pubblicata nel 1980[11] colloca l'inizio del racconto alla

[11] La tavoletta (MS dd - IM 76985) – edita da E. von Weiher – è citata anche da Giovanni Pettinato, che ricorda come siano «sorti dubbi seri sulla canonizzazione proprio dell'Epopea classica [SB], in quanto testi più recenti rinvenuti a Uruk – ci riferiamo nella fattispecie alla versione di Uruk della V tavola – sem-

linea 85 della versione SB (George 2003: 606), tanto che gli studiosi hanno ipotizzato «that in Uruk a rather different version of the Epic existed, at least in the distribution of text over the tablets» (Kovacs 1989: 40);

4) la XII tavola SB, infine, rappresenta un caso curioso poiché è una traduzione accadica del poemetto sumerico *Gilgameš, Enkidu e gli Inferi* introdotta forse proprio da Sinleqiunninni.[12] Sebbene agli occhi del lettore moderno la tavola possa apparire «clearly inconsistent with the previous eleven-tablet epic in several ways» (Kovacs 1989: 116), il suo inserimento deve essere apparso sensato agli occhi degli scribi che continuarono a copiarla.

2.4 La diffusione dell'epica nel Vicino Oriente antico

La «proliferation of different versions» (George 2003: 27) al di fuori della Mesopotamia è confermata dagli scavi condotti a Hattusa. Sebbene gli esemplari della versione hurrita presentino molte difficoltà di comprensione, il colofone «Tablet 4 of Ḫuwawa; unfinished» (CTH 341.II.2; Beckman 2019: 26-27) suggerisce due aspetti significativi: la versione hurrita consta di oltre quattro tavole rispetto alle tre di quella ittita; il focus della narrazione non è Gilgameš ma Ḫuwawa. Per di più la versione hurrita rivela una creatività degli scribi che, nel tentativo di riadattare il testo al proprio mondo mitologico-religioso, attribuiscono un ruolo preminente al dio della tempesta Teššub, assente sia nella versione accadica sia in quella ittita. Quest'ultima offre spunti di interesse soprattutto per i suoi cambiamenti: 1) Gilgameš non nasce ma è creato dagli dèi; 2) Uruk non è più la sua patria e le

brano non tenere conto del fenomeno della canonizzazione: a Uruk, infatti, se da una parte veniva tramandato il testo classico dell'Epopea, dall'altra si continuava a creare nuove composizioni sull'eroe Gilgameš» (Pettinato 2004: xxiv; lxxxix n. 19). Pur ammettendo la possibilità che vi sia «a Ninevite version and a Late Babylonian version» (George 2003: 419), Andrew George sostiene che «for the moment it is certainly unsafe to speak of distinct Neo-Assyrian and Late Babylonian versions of the Standard Babylonian epic» (George 2003: 430).

[12] In realtà la traduzione accadica parte dalla linea 172 del poemetto sumerico (George 2003: 743 sgg.) e rappresenta l'unico caso noto di «traduzione non-interlineare […], la cui traduzione accadica venne aggiunta alla recensione ninivita del poema accadico di Gilgameš diventandone la XII tavola» (Seminara 2001: 536-537).

sue mura non sono nemmeno citate; 3) l'interesse geografico ittita è spostato sulla Foresta dei Cedri e sulla «Montagna di Ḫuwawa» perché erano «located in the later Hittite sphere of influence» (Beckman 2019: 5).

2.5 L'incontro con Siduri

Nella X tavola dell'epica classica un episodio più di altri restituisce la dimensione creativa dell'attività scribale proprio grazie al confronto con la versione paleobabilonese dell'intenso dialogo fra Gilgameš e la taverniera Siduri. Egli è disperato dalla morte del compagno Enkidu e non vuole rassegnarsi all'idea di condividere la stessa sorte. Siduri demolisce le aspettative dell'eroe: «O Gilgameš, where are you wandering? You cannot find the life that you seek»[13] e lo invita a tornare a casa. Tuttavia, qualcosa nell'argomentazione della taverniera non convince né Gilgameš né gli scribi del periodo cassita, che decisero infatti di sopprimere una porzione della risposta di Siduri.[14] L'eccessivo ottimismo delle sue parole – ovvero l'invito a demordere dalla folle impresa di cercare l'immortalità e a godere piuttosto dei piaceri della vita – deve essere suonato incomprensibile e certamente insoddisfacente al nuovo pubblico babilonese. Le parole della versione paleobabilonese svelano forse un ammiccamento all'approccio positivo e vitalistico dei sumeri: l'uomo è stato creato come sostituto alla corvée degli dèi minori ma con il lavoro collabora in terra all'opera creativa di Enlil. Anche se dopo il Diluvio gli dèi tengono per sé l'immortalità, resta all'umanità una proiezione di eternità nella memoria delle gesta e del nome che si rinnova di generazione in generazione. La mentalità semitica propria degli accadi si discosta da quella sumerica giacché intende la condi-

[13] ^{d}GIŠ *e-eš ta-da-al // ba-la-ṭám ša ta-sa-aḫ-ḫu-ru la tu-ut-ta* (OB VA+BM i 7-8, fig. 2).

[14] «[1] O Gilgameš, where are you wandering? [2] You cannot find the life that you seek: [3] when the gods created mankind, [4] for mankind they established death, [5] life they kept for themselves. [6] You, Gilgameš, let your belly be full, [7] keep enjoying yourself, day and night! [8] Every day make merry, [9] dance and play day and night! [10] Let your clothes be clean! [11] Let your head be washed, may you be bathed in water! [12] Gaze on the little one who holds your hand! [13] Let a wife enjoy your repeated embrace! [14] Such is the destiny [*of mortal men,*] [15] that one who lives [……..]» (OB VA+BM iii 1-15, George 2003: 279).

zione umana come il risultato del castigo degli dèi, che hanno privato l'uomo dell'immortalità.

La domanda sollevata da Gilgameš riceve due risposte che sottendono diverse *Weltanschauungen*: la soppressione della porzione di discorso è forse indice del disagio degli scribi mediobabilonesi di fronte alla versione paleobabilonese troppo ottimistica. Al contrario, l'autore del libro di *Qohelet* preferisce recuperare proprio quel passaggio della redazione paleobabilonese (Qo 9: 7-9).

3. Conclusioni

Queste pagine delineano soltanto alcune delle questioni connesse alla traduzione mesopotamica. Il giudizio secondo cui ogni traduzione è un'interpretazione appartiene anche all'orizzonte culturale degli antichi scribi per i quali la realtà è un universo di segni. Ben al di là della logica aristotelica, gli scribi concepiscono infinite possibilità di senso, tutte celate nel segno cuneiforme. Sebbene l'epica classica di Gilgameš sia una "traduzione" all'interno della lingua accadica, gli esempi proposti indicano che la sua trasmissione è alimentata dagli aggiustamenti e dalle manipolazioni adottati dagli scribi sia nella versione accadica in Mesopotamia sia nelle traduzioni in hurrita e ittita per ridurre le distanze fra il testo e la propria cultura di destinazione, con una volontà simile a quella evidente nel *Lugal-e* in concomitanza di passaggi teologici determinanti (Seminara 2000: 7). Il caso di Siduri è una notevole testimonianza della creatività e della versatilità degli scribi, che da un lato si mostrano fedeli a un *textus receptus*, dall'altro non rinunciano ad assolvere al proprio ruolo di mediatori proprio nel risolvere le ambiguità testuali tramite interventi sul testo. La circolazione in Mesopotamia di versioni parallele all'edizione "canonica" di Gilgameš necessita ancora di un supplemento di indagine per essere equiparata alla sua fortuna al di là dell'Eufrate. Infatti, la tradizione dell'eroe raggiunge l'Anatolia, il Levante e – con il probabile tramite ellenistico – persino Qumran, dove si diffonde sia grazie all'adozione da parte degli scribi dei soli aspetti di Gilgameš compatibili con il proprio pubblico (fig. 3), sia grazie alla rinuncia agli aspetti troppo distanti e non domesticabili. Ritroviamo così, nella cultura ellenistica del *Romanzo di Alessandro*, i viaggi di Gilgameš con Enkidu

riadattati nei viaggi fantastici di Alessandro (viaggio in fondo al mare e viaggio in cielo); e ancora, il *Racconto di Buluqiya* in una delle redazioni de *Le mille e una notte* in cui alcuni elementi dell'epica e il viaggio in cielo di Alessandro sono attribuiti al Profeta.

Come osserva acutamente Walter Benjamin, la chiave della sopravvivenza (*Fortleben*) di un testo risiede nella sua resilienza ai continui tentativi di addomesticamento e il caso di Gilgameš non costituisce un'eccezione:

> It is difficult to lose a good story. Many of the best folk tales transcend the boundaries of language and nationality, and the Gilgamesh Epic, attested in Hurrian, Hittite, Elamite and Akkadian cuneiform, is no exception (Dalley 1991: 1).

Bibliografia

Beckman, Gary

2019 *The Hittite Gilgamesh* (The Journal of Cuneiform Studies Supplemental Series 6), Atlanta (GA): Lockwood Press.

Canfora, Luciano

2019 *Il copista come autore*. Palermo: Sellerio [2002[1]].

Dalley, Stephanie

1991 "Gilgamesh in the Arabian Nights". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1(1): 1-17.

Foster, Benjamin R.

2019 *The Epic of Gilgamesh*, second edition, New York - London: W.W. Norton & Company, Inc. [2001[1]].

Garelli, Paul (a c.)

1960 *Gilgameš et sa légende. Études recueillies par Paul Garelli à l'occasion de la VIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris-1958)*, Paris: Imprimerie Nationale.

George, Andrew R.

2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, I–II*, Oxford: Oxford University Press.

Kovacs, Maureen G.

1989 *The Epic of Gilgamesh*, Stanford (CA): Stanford University Press.

Oppenheim, A. Leo

1977 *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, rev. ed. completed by Erica Reiner, Chicago - London: The University of Chicago Press [1964[1]].

Pettinato, Giovanni

2004 *La Saga di Gilgameš*, Milano: Mondadori [1992[1]].

Sapir, Edward - Whorf, Benjamin Lee

2017 *Linguaggio e relatività*, a cura di Marco Carassai ed Enrico Crucianelli, Roma: Castelvecchi.

Seminara, Stefano

2000 "Gli dèi Enlil e Ninurta nel mito sumerico *Lugal-e*. Politiche religiose, dibattito teologico e 'riscrittura' dei 'testi sacri' nell'antica Mesopotamia". *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Rendiconti*, ser. 9, vol. 11: 443-468.

2001 *La versione accadica del Lugal-e. La tecnica babilonese della traduzione dal sumerico e le sue 'regole'* (MVS 8), Roma: Università degli studi di Roma "La Sapienza".

2014 "Beyond the Words. Some Considerations about the Word 'to Translate' in Sumerian". *Vicino Oriente* 18: 7-13.

Tigay, Jeffrey H.

1982 *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Wauconda (IL): Bolchazy - Carducci Publishers.

West, Martin L.

1997 *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.

Worthington, Martin

2012 *Principles of Akkadian Textual Criticism*, Boston - Berlin: De Gruyter.

Fig. 1 - Siti dove sono stati rinvenuti frammenti dell'epica di Gilgameš (mappa realizzata da Mattia Raccidi sulla base di West 1997: 591).

Fig. 2 - I due frammenti paleobabilonesi OB VAT 4105 + BM 96974 (George 2003: 274) congiunti, mostrando il punto di continuità del testo nel verso della tavoletta, nota come "Tavoletta di Berlino e Londra" o "Tavoletta Meissner-Millard".

Fig. 3 - Ortostato, Gilgameš sorregge il disco solare con due demoni alati, periodo neoassiro (900-800 a.C.). Tell Halaf, Archaeological Museum of Aleppo.

Le parabole di Gesù fra conservazione ed elaborazione nei vangeli sinottici e in Tommaso

DOROTA HARTMAN

1. Trasmissione delle parabole: fedeltà e discontinuità

Sin dagli studi di A. Jülicher, nella ricerca sulle parabole molti studiosi hanno sottolineato la differenza tra le parabole considerate *ipsissima vox* del Gesù storico e quelle rielaborate dagli evangelisti, che tramandano storie già riviste e "addomesticate" dalla tradizione.[1] Ciò ha condotto a tentativi di recupero o, quanto meno, d'identificazione della forma "originale" delle parabole, in cui si è cercato di separare dalle parabole tramandate dagli evangelisti i tratti redazionali, per risalire alla loro forma originaria e testualmente incontaminata, ossia alle parole stesse di Gesù.

Questo tipo di approccio, tendente a trattare tutte le parabole dei sinottici – e anche quelle del vangelo di Tommaso – in maniera unitaria, sottolineandone tratti e temi comuni, presenta però un serio limite nella sottovalutazione delle variabili avvenute già al tempo della loro prima trasmissione orale: risulta quindi problematica l'esistenza di una forma "originale" di questo materiale, come già osservato, fra gli altri, da B.B. Scott.[2] È probabile, inoltre, che Gesù abbia pronunciato alcune parabole (se non tutte) più volte, presumibilmente introducendo di volta in volta

[1] Jülicher 1899, 1:11; Dodd 1961: 23-24; Jeremias 1967: 24.
[2] Scott 1989.

delle varianti più o meno consistenti in base ai diversi contesti: quindi la forma specifica di ogni parabola «svaniva all'istante, dopo essere stata pronunciata».[3] Per questa ragione, più che di una forma originaria delle parabole, è preferibile parlare di una struttura narrativa originaria, o *ipsissima structura*,[4] e non postulare una forma già fissata in partenza. Che alla base di ogni parabola sia esistita una struttura più o meno compiuta, è fra l'altro dimostrato dal caso di quelle parabole che hanno assunto sviluppi formali differenziati, tramite tradizioni e trasmissioni diverse.

Le parabole di Gesù sono radicate profondamente nella tradizione ebraica e infatti fanno ampiamente ricorso, come espediente retorico, a immagini, situazioni e *topoi* comuni e tradizionali – una vigna, un banchetto, un conflitto tra fratelli, il confronto fra re e sudditi – utili a suscitare nella mente degli ascoltatori immagini e situazioni già note e familiari. L'uso di queste strutture tradizionali aveva certamente anche un ruolo mnemonico, dal momento che ogni parabola, nel corso del ministero itinerante di Gesù, era pronunciata più volte. Nonostante lo sfondo familiare dei temi evocati, nell'esposizione della parabola si verifica, tuttavia, un frequente quanto inatteso ribaltamento delle aspettative, tramite un finale innatteso, un comportamento inusuale dei protagonisti, o un imprevedibile giudizio di Dio. Per questo la parabola ha spesso una connotazione provocatoria, quando non disturbante, e nonostante la sua impalcatura familiare finisce per risultare nuova.

La natura orale delle parabole rende la ricerca su questo specifico mezzo espressivo particolarmente difficile. A complicare le cose, vi è il fatto che nessuno degli evangelisti aveva assistito personalmente alle varie fasi dell'insegnamento di Gesù e, quindi, per la composizione dei rispettivi vangeli dovettero tutti fare ricorso a fonti di vario tipo. Anche attingendo alle fonti, tuttavia, essi non si limitarono mai al ruolo di semplici compilatori. Il semplice confronto fra le pericopi contenenti lo stesso materiale di base presente nei vangeli sinottici (Marco, Matteo, Luca), dimostra già chiaramene che gli evangelisti, anche se avevano a disposizione una fonte, si concedevano un certo grado di libertà e di creatività riscrivendo il materiale di partenza.[5]

[3] Scott 1989: 40.
[4] Crossan 1980: 18-27; Scott 1989: 18.
[5] Crossan 1992: 3.

L'analisi delle modifiche redazionali apportate alla tradizione delle parabole di Gesù, dimostra che una certa flessibilità nella loro interpretazione era già possibile al tempo in cui furono redatti i sinottici, e non solo quando si formò l'esegesi patristica. Di fatto, le parabole sono quasi naturalmente soggette a modifiche redazionali, dal momento che loro deliberata oscurità le espone direttamente alle interpretazioni più varie: per cui ogni evangelista ne era già, a suo modo, non solo trasmettitore, ma anche interprete.

2. La pecora smarrita: Luca

Un esempio particolarmente calzante di quanto appena enunciato si può trovare nella parabola della pecora smarrita, appartente alla cosiddetta "doppia tradizione" e presente, quindi, sia nel vangelo di Luca (15:4-7) che in quello di Matteo (18:12-14). Un'altra versione del breve racconto si trova anche nel non canonico vangelo di Tommaso (107). Alla base di queste tre versioni è stato ipotizzato un nucleo narrativo originario – non necessariamente circolante in forma scritta – cui avrebbero attinto tutti e tre gli autori.[6] Tuttavia, nonostante questo nucleo in comune, la parabola è stata proposta, e quindi riletta dagli autori dei tre vangeli, in chiave diversa.

Il nucleo narrativo è stato assegnato da molti studiosi alla fonte detta Q, presunta fonte dei *logia* di Gesù.[7] Va però rilevato che, a parte alcuni elementi comuni (come il numero delle pecore e la manifestazione di gioia del pastore alla fine), in Luca e Matteo la parabola non presenta lo stesso sviluppo, così come diversa ne è l'applicazione; fatto abbastanza singolare, perché le pericopi che in Luca e Matteo provengono dalla fonte Q, presentano di solito un'alta compatibilità.

Non c'è dubbio che la parabola abbia origine in un discorso pronunciato dal Gesù storico, anche se ha poi conosciuto sviluppi diversi.[8] È anche possibile che Luca non abbia affatto attinto a Q, e che invece abbia tratto la parabola dalla sua fonte speciale, nota come L, contenente principalmente parabole.[9] In ogni caso, poi-

[6] Gathercole 2014: 584-588; Grosso 2011: 255.

[7] Fitzmyer 1985: 1073; Kloppenborg 1988:174; Scott 1989: 406.

[8] Jeremias 1971: 181; Paffenroth 1997: 49-50.

[9] Manson 1949: 282-284; Marshall 1978: 600; Paffenroth 1997: 49-50; Hartman 2018: 66-71.

ché solitamente Luca segue le sue fonti in maniera più accurata di Matteo, si ritiene che la parabola così come appare nel testo lucano sia più vicina alla narrazione originaria.

In Luca, la parabola è collocata nel capitolo 15, che ha la particolarità di presentare in sequenza tre brevi parabole – la pecora smarrita, la moneta perduta e il figlio prodigo – collegate sia dal tema del pentimento, la cui espressione lessicale è nel verbo μετανοέω (Lc 15:7, 10, 18), sia dalla manifestazione di gioia finale, per aver ritrovato qualcosa che si era perduto.

Per quanto queste tre parabole siano state tratte da una fonte presumibilmente – anche se non necessariamente – comune, esse sono state rielaborate in modo abbastanza ingegnoso da Luca, il quale le ha inserite nel contesto della controversia fra Gesù e i farisei a proposito della comunione di mensa con i peccatori. La prima parabola inizia con la domanda τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν (Lc 15:4), «chi di noi...?». Gesù si rivolge così direttamente al publico, che viene subito coinvolto nella situazione che sta per essere raccontata. Chi fra noi, si chiede dunque, lascerebbe l'intero gregge incustodito per cercare una sola pecora perduta? L'impatto della parabola è già nella sottolineatura di un comportamento inusuale, perché imprudente e antieconomico, da parte del pastore, che mette a rischio l'intero gregge per recuperare un singolo animale. Si premette infatti che il protagonista ha cento pecore, ma ne «perde» (ἀπολέσας, Lc 15:4) una. Il verbo ἀπόλλυμι è già impiegato nella LXX per 'distruggere, far perire, perdere', ed è spesso associato ai peccatori, ossia alle anime "perse": l'uso di questo specifico verbo, pertanto, già suggerisce che la parabola si riferisce ai "persi", i peccatori, poi ritrovati.[10] Il testo precisa, inoltre, che le pecore si trovavano nel deserto (ἐν τῇ ἐρήμῳ, Lc 15:4), riferimento che presupporrebbe un contesto giudaico collegabile – secondo M. Black – a una *Vorlage* aramaica,[11] sebbene non si possa escludere che il dettaglio abbia una matrice letteraria, ad esempio come eco di 1Sam 17:28.[12]

[10] Lust *et al.* 2003: 71. Il verbo ἀπόλλυμι è più forte del corrispettivo πλανάω che si trova nella versione di Matteo, e potrebbe non derivare dalla fonte ma essere stato scelto da Luca per collegare tutte e tre le parabole del capitolo 15. Si veda Forbes 2000: 115.

[11] Black 1967: 133.

[12] Fitzmyer 1985: 1076.

In una parabola rivolta ai farisei, il fatto che il protagonista sia un pastore è un secondo elemento destabilizzante.[13] I pastori erano una categoria socialmente disprezzata e spesso considerata con fastidio, per l'abitudine di far circolare le greggi sui terreni altrui.[14]

La scelta di soggetti emarginati come protagonisti non è rara in Luca, comunque il pubblico di riferimento nella parabola prelucana era probabilmente diverso da quello presupposto nella narraione di Luca. Ai mondi dell'esclusione e della marginalità appartengono però anche i protagonisti delle due parabole immediatamente successive: la povera donna che perde la moneta e il figlio prodigo (che in effetti è "perduto"); quest'ultimo sì, originariamente, di posizione sociale elevata, ma che poi si riduce a fare il guardiano dei porci. Il contrasto fra personaggi marginali e il loro comportamento posto come esempio di condotta, contribuisce ad aumentare l'effetto di sorpresa.

L'uso di figure quali il pastore e il suo gregge collega ovviamente la storia alla ben nota metafora di Dio "pastore" di Israele,[15] ma anche a quei casi in cui, nella Scrittura, Dio appare come custode e rifugio di Israele che si è smarrito: cf. Sal 90(89), 121(120), etc. Ciò nonostante, nella letteratura giudaica non mancano le connotazioni negative legate al pastore, non senza aver poi causato frizioni nell'attribuzione della metafora alla figura divina.[16]

Essere stati cattivi "pastori di Israele" è il duro rimprovero trasmesso da Dio a Ezechiele (cap. 34), passo indicato anche come modello della nostra parabola,[17] sebbene l'influsso di Ez 34, percepibile in Matteo, non sia altrettanto evidente nella parabola lucana. Il testo di Ezechiele è comunque vincolato a una prospettiva di riscatto escatologica o messianica appartenenente a un contesto specifico, ben distante dall'obiettivo della parabola, in cui la figura del pastore appare ambigua (infatti abbandona tutte le pecore per cercare una) e non è neanche al centro della storia,

[13] Forbes 2000: 115.

[14] Jeremias 1967:159; Bailey 1983: 147. Questa immagine del pastore viene però dalla letteratura rabbinica (mQidd. 4.14; B. Qam 10:9 cf. Danby 347).

[15] Si pensi a Sal 23(22):1 (κύριος ποιμαίνει με, «il Signore è mio pastore»); Ger 50:10 (καὶ ἀποκαταστήσω τὸν Ισραηλ εἰς τὴν νομὴν αὐτοῦ, «ricondurrò Israele al suo pascolo»); etc.

[16] Scott 1989: 414; con riferimento a *Midrash Tehillim* 23:1-2, con esegesi di R. Yose bar Ḥanina basata su Sal 119:100.

[17] Derrett 1979.

incentrata sulla dinamica della condivisione della gioia (χαρά) per la conversione (μετάνοια, Lc 15:7) e non sul significato o sulle qualità dei singoli personaggi. Il tema del ravvedimento, tra i preferiti di Luca, unisce tutte le parabole peculiari del terzo vangelo.[18] Dunque il modello veterotestamentario non è rilevante, in questo caso, per Luca.

Alla fine della parabola Luca introduce, inoltre, un'immagine del tutto assente nella versione di Matteo: il pastore che prende la pecora ritrovata sulle spalle e ne gioisce (καὶ εὑρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων, Lc 15:5). L'animale tenuto in braccio o sulle spalle, segno visibile di possesso, ma anche di protezione e di affetto,[19] riprende il tema del crioforo, molto diffuso nell'arte antica.[20] Se questa immagine era già nel racconto originale, sembra difficile che Matteo e Tommaso l'avrebbero eliminata: essa è stata, quindi, inserita da Luca, forse per rendere meno prosaica l'immagine del pastore, idealizzandola: del resto Luca, probabilmente attivo in una grande città ellenistica, della vita rurale forse non aveva un'idea molto precisa.[21] Un altro intervento lucano assente nella versione di Matteo – ma secondario nella dinamica della parabola originale – si trova al punto in cui il pastore, tornato a casa, invita amici e vicini per festeggiare il ritrovamento (Lc 15:6). Questa chiusura, irrealistica, tradisce la visione "urbana" di Luca, che poco prima aveva collocato l'azione «nel deserto».[22]

3. La versione di Matteo

In Mt 18:12-14 la parabola si allontana ulteriormente dall'immagine del pastore reale e assume una connotazione interamente metaforica, in cui la figura del pastore è solo quella trasmessa dalle Scritture.

[18] Parrott 1991: 508-511; Hartman 2018: 178-180.

[19] Cf. Is 40:11: ὡς ποιμὴν ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ καὶ τῷ βραχίονι αὐτοῦ συνάξει ἄρνας καὶ ἐν γαστρὶ ἐχούσας παρακαλέσει («Come un pastore pascolerà il suo gregge, in braccio ne raccoglierà gli agnelli, li porterà sul petto, sul torace li conforterà»). La parte finale nel TM suona un po' diversamente e sembra corrotta.

[20] Jeremias 1967:160.

[21] Kloppenborg - Callon 2010: 255.

[22] Id.: 249.

La parabola è posta in una cornice completamente differente da quella lucana: non serve infatti come argomento in una controversia, ma trova impiego all'interno del cosiddetto "discorso ecclesiastico" di Mt 18:1-35, un insieme di istruzioni, esempi e ammonimenti pronunciati da Gesù a Cafarnao. La storia ha anche uno scopo completamente diverso: nell'ottica di Matteo, serve infatti come esortazione ai capi delle comunità cristiane perché si prendano cura del loro "gregge": evidente elaborazione della parabola, più recente e appartenente a uno strato della tradizione legato alla chiesa.[23] In Matteo la parabola serve dunque da istruzione su come trattare, all'interno della comunità cristiana, coloro che se ne sono allontanati. Tutto il cap. 18 riguarda i membri "fragili" della comunità, e come dovrebbero essere trattati: secondo Matteo, i capi devono prendersi cura degli più deboli, o *lapsi* (18:10, 12-14, 15-18).

La parabola implica anche una chiara metafora di Gesù pastore d'Israele, presente anche altrove in Matteo, dove Gesù è sin dall'inizio indicato come «capo che pascolerà il mio popolo, Israele» (Mt 2:6). Non a caso Matteo sostituisce il verbo ἀπόλλυμι – (ἀπολωλός, 'perdere'), probabilmente presente nella fonte – con πλανάω, 'smarrire, allontanarsi', ma anche 'essere ingannati', predicato che nel suo vangelo egli usa in collegamento con i falsi profeti (Mt 24:11) sottolineando quindi che la pecora si era allontanata da sola, forse perché ingannata, così come il peccatore si allontana dalla comunità. Diversa è anche l'ambientazione: se nella parabola lucana le pecore si trovano «nel deserto» (ἐν τῇ ἐρήμῳ, Lc 15:4), in Matteo appaiono «sui monti» (ἐπὶ τὰ ὄρη, Mt 18:12). Matteo ha qui sicuramente pensato a Ez 34:1-24, dove Dio è presentato come pastore che cerca e riporta le pecore smarrite che vagano per monti e alture (καὶ διεσπάρη μου τὰ πρόβατα ἐν παντὶ ὄρει, Ez 34:6). Ancora a un piano simbolico ci riporta il modo in cui Matteo inizia la parabola:

> Τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν
>
> Che ne dite? Se un uomo ha cento pecore e una di esse si allontana ... (Mt 18:12).

[23] Jeremias 1967: 44-45, secondo cui è la parabola lucana ad aver conservato le caratteristiche originali della storia.

Gesù non si rivolge a persone che potevano essere effettivamente proprietari di pecore, e che potevano immedesimarsi con il protagonista della parabola, come nella fonte che seguiva fedelmente Luca:

> τίς ἄνθρωπος *ἐξ ὑμῶν* ἔχων ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν
>
> Chi *di voi*, se possiede cento pecore e ne perde una … (Lc 15:4).

Matteo mostra subito che la situazione descritta è puramente metaforica, e si percepisce la distanza dalla parabola effettivamente pronunciata da Gesù.

4. Tommaso

La terza e ultima versione della parabola si trova nel vangelo apocrifo di Tommaso (107). La sua forma testuale rappresenterebbe, secondo alcuni, lo stadio più remoto della narrazione,[24] ma ciò appare discutibile. In Tommaso non troviamo una semplice narrazione, con ambientazione e personaggi, ma una similitudine sul Regno, paragonato a cento pecore, una delle quali si smarrisce. Altra differenza è anche nel fatto che il pastore si mette alla ricerca della pecora apparentemente solo perché era la più grande e, per questo, la sua preferita: preferenza esplicitamente dichiarata dal pastore, direttamente alla pecora. In Tommaso l'accento viene dunque posto sul fatto che la perdita subìta è di grande valore, mentre in Luca e Matteo la pecora non presenta alcun valore particolare, essendo una fra tante, anche se viene cercata con estremo zelo.[25]

Alcuni hanno proposto di leggere questa versione della parabola in un contesto esclusivamente giudaico, sempre sul modello di Ez 34:16.[26] Secondo Petersen, la pecora rappresente-

[24] Petersen 1981:128-147.

[25] Va anche detto che, secondo alcuni, in Tommaso il dettaglio dell'importanza e della grandezza della pecora sarebbe uno sviluppo gnostico della parabola, e non rifletterebbe la sua versione originaria: Grant - Freedman 1960: 181. Che la parabola in Tommaso sia indipendente dai sinottici, è sostenuto fra gli altri da Petersen 1981; Patterson 1993:71.

[26] Quispel 1981: 233. Petersen 1981: 128-135 invece sostiene ovviamente che la parabola non è gnostica, ma addirittura più primitiva di quella nei sinottici.

rebbe Israele, popolo più amato fra le nazioni, e la parabola di Tommaso sarebbe anteriore a quella in Luca e in Matteo. Le conclusioni di questo studioso si basano però su confronti con la letteratura rabbinica e, com'è già stato notato, la parabola di Tommaso non tocca nessuno dei temi consueti nella tradizione di Gesù.[27]

5. Conclusioni

Il modo diverso in cui i tre vangeli qui considerati si sono rapportati alle rispettive fonti, mostra chiaramente come, in tutti e tre i casi – anche se resta in dubbio Tommaso – l'atteggiamento nei confronti dei *logia* di Gesù non sia stato, nel caso delle parabole, di riproposizione acritica e passiva dei temi e delle espressioni presenti nelle fonti. Al contrario, gli autori dei vangeli di Luca, Matteo e Tommaso hanno avuto un approccio piuttosto libero al materiale di partenza che, provenendo da un «santo di Dio»,[28] in altri contesti e momenti sarebbe stato preservato e trasmesso con criteri diversi. Ciò che dunque delle parabole viene effettivamente – anche se non regolarmente – trasmesso abbastanza fedelmente dagli evangelisti, non sono tanto le parole, ma le strutture e gli elementi portanti di questi racconti esemplari, provenienti da discorsi del Gesù storico e il cui contesto originario era nel frattempo andato perduto. Ciò spiega modifiche e integrazioni, nonché la varietà delle interpretazioni, o la scelta della cornice: elementi dovuti non tanto a esigenze narrative, ma soprattutto a istanze esegetiche.

Anche se il nucleo verbale delle parabole rimane abbastanza stabile, e le modifiche sono state apparentemente minime, poche

Anche Scott 1989: 407 non crede che sia gnostica, sebbene non creda che sia più primitiva di quella nei sinottici.

[27] Petersen 1981: 128-135; Scott 1989: 409.

[28] Sulla connotazione di sacralità o di santità della figura di Gesù, già nei vangeli, indicata subito in Luca (si veda l'annuncio di Gabriele a Maria: «perciò colui che nascerà sarà chiamato santo e figlio di Dio», διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεου, Lc 1:35); nonché Mc 1:24 (esclamazione dell'indemoniato nella sinagoga di Cafarnao: «Io so chi tu sei: il santo di Dio!», οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) e il passo degli Atti – quindi sempre materiale lucano – in cui Pietro esclama ai Giudei: «voi avete rinnegato il santo e il giusto!» (ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε, At 3:14).

variazioni possono mutare completamente il valore semantico del racconto, permettendo d'inserirlo nella prospettiva dei singoli autori. Ogni evangelista vedeva la parabola attraverso una prospettiva diversa e ne faceva uso non solo in base allo sfondo sociale e culturale in cui viveva, ma soprattutto sulle necessità della comunità cui era destinato il suo vangelo.

Bibliografia

Bailey, Kenneth E.

1983 *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke*, Grand Rapids MI: Eerdmans (rist. di Id., *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke*, 1976).

Black, Matthew

1967 *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon Press.

Crossan, John D.

1973 *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, Sonoma, CA: Polebridge Press.

1980 *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus*, New York: Seabury.

Derrett, J. Duncan M.

1979 "Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin". *New Testament Studies* 26: 36-60.

Dodd, Charles H.

1935 *The Parables of the Kingdom*, Glasgow: Collins (rist. 1961).

Fitzmyer, Joseph A.

1985 *The Gospel According to Luke X-XXIV: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven - London: Yale University Press.

Forbes, Greg W.

2000 *The God of Old: The Role of Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Gathercole, Simon J.

2014 *The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary*, Leiden - Boston: Brill.

Grant, Robert M. - Freedman, David N.

1960 *The Secret Sayings of Jesus,* New York: Doubleday.

Grosso, Matteo

2011 *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, traduzione e commento,* Roma: Carocci.

Hartman, Dorota

2018 *Le Parabole della fonte L. Studio sulle parabole peculiari del vangelo di Luca,* Napoli: UniorPress.

Jeremias, Joachim

1967 *Le Parabole di Gesù,* Paideia: Brescia (ed. or. *Die Gleichnisse Jesu,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965).

Jülicher, Adolf

1899 *Die Gleichnisreden Jesu,* 2 voll., Tübingen: Mohr[2].

Lust, Johan - Eynikel, Eric - Hauspie, Karin

2003 *Greek English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition,* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Kloppenborg, John S.

1988 *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes, and Concordance,* Sonoma, CA: Polebridge.

Kloppenborg, John S. - Callon, Callie

2010 "The Parable of the Shepherd and the Transformation of the Pastoral Discourse". *Early Christianity* 1: 218-260.

Marshall, Ian H.

1978 *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text,* Exeter: Paternoster Press.

Paffenroth, Kim

1997 *The Story of Jesus According to L,* Sheffield: Sheffield Academic Press.

Parrott, Douglas M.

1991 "The Dishonest Steward (Luke 16:1-8a) and Luke's Special Parable Collection". *New Testament Studies* 37: 499-515.

Patterson, Stephen J.

1993 *The Gospel of Thomas and Jesus,* Sonoma CA: Polebridge Press.

Petersen, William L. "The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics" *Novum Testamentum* 23: 128-147.

Quispel, Gilles

1981 "The Gospel of Thomas Revisited", In: Bernard Barc (a c.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*. Quebec City: Presses de L'Université Laval: 218-266.

Scott, Bernard B.

1989 *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis: Fortress Press.

Tradizioni paleografiche nel III millennio a.C.: alcune considerazioni metodologiche sulla diffusione della scrittura nel Vicino Oriente antico

MASSIMO MAIOCCHI[1]

1. La nascita della scrittura come problema storico

Come è noto, l'invenzione della scrittura è spesso considerata come una delle grandi conquiste culturali dell'umanità. Tale visione riflette senz'altro un punto di vista per così dire romantico, che risente di echi positivistici e grammatocentrici. Tuttavia, resta vero che dal punto di vista storico l'accesso diretto alle fonti scritte permetta di indagare molti aspetti delle società antiche, che altrimenti resterebbero a noi inaccessibili. Senza voler glorificare la scrittura come culmine di un presunto progresso culturale, sono molti i punti di interesse che si intrecciano ad essa: le modalità con cui sia venuta in essere, il suo impatto sull'organizzazione sociale e sui modi di produzione, le sue potenzialità in termini di trasmissione del sapere, e come essa si posizioni all'interno del più vasto fenomeno dell'urbanizzazione

[1] Questa ricerca ha ricevuto finanziamento dall'Unione Europea all'interno del Programma Quadro per la Ricerca e l'Innovazione Horizon 2020, Marie Skłodowska-Curie grant agreement n° 882257. Les travaux de recherche qui ont générés ces résultats ont été soutenus financièrement par le programme H2020 dans le cadre de la convention de subvention n° 882257. This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 882257.

nell'antichità. Queste brevi considerazioni servono a spiegare come in anni recenti vari gruppi di ricerca si siano incentrati proprio sul tema della scrittura, approcciando la cosa da vari punti di vista: materialità, agentività e semantica sono parole chiave che ricorrono con buona regolarità nelle descrizioni di molti grossi progetti internazionali, alcuni dei quali ancora in corso d'opera.[2] Nonostante i passi avanti compiuti finora, non solo nelle aree di ricerca di ambito vicino-orientale, ma più in generale in tutti i settori umanistici interessati al tema della scrittura, i dettagli su come la cultura scribale sia nata e diffusa restano sfuggenti. Ciò è vero non solo per quanto riguarda le fonti di provenienza mesopotamica, ma anche per quelle dell'antico Egitto, America centrale, e Cina. Uno studio comparativo su come il fenomeno della scrittura si sia articolato in tali culture, soprattutto nelle prime delicate fasi di sviluppo, risulta tuttavia complicato: solo per la Mesopotamia i dati disponibili sono sufficienti a fornire un abbozzo sommario. Le fonti sono infatti non solo relativamente abbondanti, ma coprono anche la lunga fase di incubazione che precede l'avvento della scrittura in senso stretto. Senza ridurne l'invenzione a una banale evoluzione dei sistemi contabili pre-esistenti, possiamo quindi apprezzare il contributo che i contrassegni, le bullae, i sigilli, e l'iconografia in senso lato hanno apportato nella formazione del proto-cuneiforme.[3] Anche così, si riescono solo a intravvedere le direttive principali lungo le quali la cultura scribale si è diffusa nel Vicino Oriente antico. Stando alle attuali conoscenze, la scrittura sarebbe nata a Uruk poco dopo la metà del quarto millennio a.C., nel quadro di un sistema urbano accresciutosi nel corso di circa un millennio fino a raggiungere dimensioni notevoli (il termine "metropoli" è forse fuori luogo, ma comunque suggestivo). Dal sud di Sumer, la scrittura si sarebbe propagata verso nord, in tutta la Babilonia, fino a Tell Uqair, durante il cosiddet-

[2] Mi limito qui a segnalare i seguenti: Signs of Writing (University of Chicago); Materiality and Semantics of Writing (Basel, National Center of Competence in Research); Epistemological Aspects of Writing: the Role of Metapragmatics (Berlin, Topoi excellence cluster); La matérialité des textes et des images (Nanterre, CNRS / Hambourg, Centre for the Study of Manuscript Cultures).

[3] Per una panoramica si veda Maiocchi 2019, con letteratura precedente.

to periodo Uruk III / Jemdet-Nasr (ca. 3100-2900). Contemporaneamente, i contatti tra il sud della Mesopotamia e l'Iran avrebbero stimolato in quest'ultima area geografica la nascita di un diverso sistema di scrittura, ispirato ma diverso dal cuneiforme, ovvero il proto-elamico, attestato a Susa e tuttora non decifrato. Questo sviluppo locale si sarebbe innestato in una tradizione contabile ben più antica, come testimoniato dalle cosiddette tavolette numeriche, ritrovate non solo a Susa, ma anche a Uruk, nella fase di scrittura incipiente (grossomodo equivalente al periodo Uruk V). L'esperimento proto-elamico fallirà, ma è indicativo di un ripensamento intellettuale sui metodi contabili tradizionali, in buona parte dell'Asia sud-orientale coeva. Di contro, il cuneiforme sarà destinato ad affermarsi in tutto il Vicino Oriente, dopo alterne vicende: a una prima fase di contrazione della scrittura, corrispondente al protodinastico I-II, seguirà una seconda ondata di "alfabetizzazione", che porterà la cultura scritta in tutti i grandi centri urbani di metà terzo millennio, sorti al nord lungo le sponde del Tigri e dell'Eufrate, e da lì in Siria e nel Levante.

2. Problemi di metodo e prospettive di ricerca

Tale ricostruzione propone un quadro tutto sommato sfocato, ed io sospetto eccessivamente lineare. Per quanto riguarda gli attori di questa storia, il ruolo principale viene spesso attribuito alle grandi organizzazioni del tempio e del palazzo, che avrebbero promosso la diffusione della scrittura in maniera non troppo dissimile da quanto accadeva negli *scriptoria* di epoca medievale. Questa valutazione si basa tuttavia sulla proiezione antistorica di dati validi solo a partire dal secondo millennio a.C. Come è noto, la nostra conoscenza del curriculum scribale si basa principalmente sulle fonti di periodo paleo-babilonese (ca. XVIII sec. a.C.), che sono particolarmente ricche di dettagli. Tuttavia, l'identificazione di *scriptoria* di quarto e terzo millennio non ha prodotto risultati, né a livello archeologico, né a livello storico-filologico. Il termine per "scuola" (e_2-dub-ba-(a)) non sembra attestato prima della terza dinastia di Ur (3100 a.C).[4] Il che ci porta a considerare un ulteriore problema di metodologia che im-

[4] Si vedano gli studi di George 2005; Robson 2001; Volk 2000.

patta negativamente sulla nostra ricostruzione storica, e cioè il fatto che tutto il lessico legato alla cultura scribale sia ancora mal compreso, o peggio mal tradotto, adottando acriticamente idee preconcette sulle pratiche scrittorie dell'antichità. Nella letteratura contemporanea non vi è cenno a tale situazione: semplicemente si danno per buone le traduzioni comunemente in uso, secondo il paradigma corrente. In particolare, non esiste alcuno studio che integri nozioni di grammatologia e antropologia della scrittura a una trattazione filologica dei lemmi antichi. Solo per fare un esempio, il termine comunemente tradotto come "tavoletta di argilla" (dub = acc. *ṭuppum*), può designare in realtà un qualunque supporto scritto.[5] Per (ri)fondare la discussione su basi storiche più solide, è necessario adottare un approccio metodologico nuovo, che faccia dialogare tra loro discipline diverse: filologia, archeologia, storia, antropologia, grammatologia, statistica, scienza dei dati. A ciò va affiancato lo sviluppo di nuovi strumenti informatici per lo studio della diffusione della scrittura in antichità: penso qui a una piattaforma digitale che faccia convergere i dati provenienti dalle varie discipline sopra menzionate. Volendo studiare la diffusione della scrittura, e le sue implicazioni in termini di storia sociale, trasmissione del sapere, ed educazione nell'antichità, si potranno utilmente adattare gli algoritmi elaborati in altri settori disciplinari, quali medicina, chimica, ed economia, per studiare rispettivamente la diffusione di malattie, reazioni chimiche, e prodotti di mercato.[6] Sebbene tali strumenti siano stati testati con grande successo nelle aree scientifiche di competenza, una loro applicazione nel campo dell'epigrafia è ancora terra incognita: si tratta quindi di testare quali funzionino meglio. Si badi che l'obiettivo non è di utilizza-

[5] Più precisamente il significato del lemma sembra soggetto a fenomeni di deriva semantica e uso tecnicistico, in funzione di spazio, tempo, e corpus testuale in cui ricorre. I dettagli richiederebbero più spazio di quanto sia qui concesso, ma basti vedere gli esempi riportati nel *Chicago Assyrian Dictionary*, volume Ṭ, 129, che infatti traduce "1. inscribed tablet (of clay, rarely of other materials); 2. board, flat surface, 3. inscription". A ciò si aggiunga il fatto che il segno DUB, che ricorre con buona frequenza nei testi arcaici di Uruk, certamente non è la rappresentazione pittografica di una tavoletta di argilla.

[6] Penso qui soprattutto ai modelli di tipo SIR/SIS in epidemiologia, al modello di diffusione di Bass, al "two-choice diffusion model", etc. Molti sono implementati in Python e R, si veda ad esempio Jenness *et al.* 2018.

re gli algoritmi in senso predittivo, col forte rischio di ragionamenti circolari, ma di adattarli in modo da poter scartare ricostruzioni impossibili o improbabili. Nelle righe seguenti vorrei esemplificare il mio approccio, concentrandomi per motivi di spazio e competenza sul contributo che lo studio paleografico può apportare al fine di ottenere un quadro più delineato.

3. Paleografia e vicende politiche: un caso studio

Attualmente vari studi di paleografia hanno prodotto risultati significativi sia per quanto riguarda l'identificazione della mano scribale, sia per quanto riguarda la datazione delle tavolette, sulla base della presenza o meno di varianti scribali diagnostiche all'interno dei corpora testuali in esame.[7] Quest'ultimo approccio metodologico risulta qui particolarmente rilevante. Mi chiedo: dato un lotto di tavolette numericamente consistente e che copra un'estensione geografica sufficientemente ampia, è possibile individuare elementi diagnostici attribuibili non già alla mano di un singolo scriba, ma all'attività di un maestro? In questa concettualizzazione, la trasmissione del sapere avverrebbe secondo meccanismi di tipo filo-genetico: una data variante paleografica diagnostica si trasmetterebbe dal maestro all'allievo, dopo un certo periodo di contatto tra i due. Dalla storia dei segni cuneiformi si potrebbe quindi inferire la storia delle persone che li hanno diffusi sul territorio. Concettualmente, questo approccio propone un adattamento al dominio paleografico del concetto di tipologia comunemente in uso in archeologia, ad esempio nei tipi ceramici. Per fare un esempio concreto, tenendo in mente che si tratta di un caso indicativo dei risultati che si possono ottenere, ma non rappresentativo della complessità delle fonti, vorrei qui considerare la distribuzione spaziale dei segni ŠU, DA, e ID (tra loro correlati) a cavallo tra i periodi protodinastico IIIb e sargonico (ca. 2350 a.C.).[8] Di essi esistono numerose varianti grafiche. Il mutamento più notevole è tuttavia

[7] La bibliografia è vasta. Si vedano più di recente i numerosi contributi in Devecchi *et al.* 2019.

[8] Per una panoramica della paleografia di periodo sargonico si veda Maiocchi 2015. Gli sviluppi grafemici di altri segni composti con ŠU possono seguire traiettorie evolutive peculiari, cf. commenti di Civil 1960: 69 nota 2.

l'inversione di 180° del cuneo verticale a chiusura della "mano", che passa da verticale dal basso verso l'alto a viceversa.[9] Si tratta di una variazione notevole, poiché implica una diversa impostazione della mano al momento dell'impressione del segno da parte dello scriba. La variante col cuneo verticale orientato verso l'alto è certamente la più antica (chiamiamola per semplicità variante *A*), e verrà progressivamente rimpiazzata dall'altra (variante *B*). Il processo può dirsi concluso già verso la fine del regno di Sargon.[10] Biggs (1973: 40) nota che la prima attestazione di *B* proviene da Umma, e risale al regno di Lugal-zagesi.[11] Sembra quindi che l'innovazione paleografica si diffonda da qui in due direzioni opposte: verso nord, lungo l'asse che collega Adab, Nippur, e Kish, e da lì fino all'Alta Mesopotamia; verso sud per raggiungere le vicine Girsu e Lagash, e da lì (forse) Susa. I dettagli restano tuttavia sfuggenti, poiché la documentazione disponibile è disomogenea, e poco o nulla è noto del contesto stratigrafico di ritrovamento. Una rappresentazione schematica, per quanto abbozzata, del processo di diffusione della variante *B* è tuttavia possibile (fig. 1). Vorrei ora brevemente inquadrare questi dati nel contesto politico del periodo in esame. Come è noto, Lugal-zagesi di Umma riesce a espandere progressivamente la sua influenza al sud, diventando lugal di Uruk e unificando Sumer, da Lagash a Nippur.[12] Il suo dominio verrà tuttavia bruscamente terminato da Sargon, che approfittando forse dell'appoggio di alcune città a cui l'ingerenza di Umma risultava sgradita (Adab e Lagash), riuscirà a impossessarsi dei territori precedentemente controllati dal rivale, come tappa obbligata nel suo processo di espansione universale. Come si evince, la diffusione dell'innovazione paleografica non solo non è attribuibile all'avvento della dinastia di Akkad, ma anzi segue una traiettoria contraria a quella del mutamento geo-politico: in modo a prima

[9] Come già notato da Gelb 1961: 5.

[10] Questo ovviamente non esclude casi di incongruenze nell'uso delle varianti paleografiche: scritture arcaizzanti sono abbastanza frequenti, specialmente per quanto riguarda la prima parte del periodo sargonico, cf. Gelb 1970: XXI.

[11] Il testo BIN 8 86 (foto CDLI P221568) riporta infatti entrambe le varianti (sammeltafel?).

[12] Per i dettagli si veda Kerseker 2018, con letteratura precedente.

vista contro-intuitivo, la grafia degli sconfitti si propaga nel territorio del nascente "impero" accadico.

4. Nuove ipotesi interpretative

Fatte queste premesse di carattere generale, vorrei quindi proporre un quadro d'insieme diverso rispetto a quanto sopra esposto per la diffusione della scrittura in Mesopotamia, nella consapevolezza che la complessità dei prodotti umani, quali la scrittura, mal si adatta a generalizzazioni per altri periodi e culture. Si tratta comunque di una nuova ipotesi, che andrà testata – o confutata! – grazie agli strumenti e alle metodologie sopra accennate: è possibile che la cultura scritta nella Mesopotamia meridionale di terzo millennio non si sia diffusa tramite "scuole", ma grazie all'opera di scribi itineranti, attivi alla periferia del sistema urbano? Secondo questa visione alternativa, l'educazione non sarebbe un fenomeno istituzionalizzato, almeno non necessariamente, e comunque non in epoca arcaica. Mi limito qui a notare che in molte culture dell'Africa nord-occidentale contemporanea, l'educazione coranica avviene proprio secondo il modello itinerante: i maestri operano al di fuori dello spazio urbano, e trasmettono varianti testuali notevoli, ereditate nel corso dei secoli. Di qui si deduce l'importanza di integrare dati sull'antropologia della scrittura, in modo da indirizzare la ricerca secondo un percorso il più fruttuoso possibile. Ovviamente bisogna poi considerare i dati testuali: oltre ad ottenere una migliore comprensione del lessico della scrittura, sarà anche necessario considerare le notizie riguardanti lo spostamento degli scribi sul territorio. Solo per fare un esempio, a Ebla sono attestati scribi provenienti da Kish (MEE III 73 r. ii 2-3) e Hassuwan (ARET XV 52 v. ii 2-3). A questo si aggiunge la notizia, riportata nei colofoni di alcuni testi lessicali, che giovani scribi di Ebla si siano recati a Mari, al fine di apprendere l'arte scribale.[13] Tali movimenti sono senz'altro interessanti per lo studio della diffusione della scrittura nel Vicino Oriente antico, ma rappresentano, io credo, solo una faccia della medaglia. Bisogna ricordare infatti che non necessariamente chi si sposta lo fa per scelta: guerre, carestie, pestilenze hanno sicuramen-

[13] MEE 3 47+ v. ii 1-7; MEE 3 50 v. ii 1-7; ARET V 20+ v. v 1-6 riportano la seguente dicitura: *in* ud dumu-nita-dumu-nita dub-sar e_{11} *aš₂-du Ma-ri₂*^{ki} "quando i giovani scribi scesero da Mari".

te causato o quantomeno concorso allo spostamento sul territorio di persone in grado di leggere e scrivere – non solo scribi di alto rango, ma anche funzionari e privati con competenze linguistiche limitate, e chi sapeva solo far di conto. Una tale visione potrebbe spiegare come si siano diffuse, almeno inizialmente, varianti scribali in assenza di scuole istituzionalizzate. Tuttavia, non credo sia giusto elevare questa visione a paradigma universale. Certamente l'educazione nel terzo millennio poteva svolgersi anche in contesto familiare. Ma guardando al quadro d'insieme da una prospettiva più ampia, cioè diacronica, non si possono escludere fenomeni più complessi, che andranno studiati altrove con la dovuta attenzione, ma inquadrabili all'interno del fenomeno del dimorfismo sociale mesopotamico, che qui si applicherebbe alla componente "alfabetizzata" della popolazione.

5. Conclusioni

Per motivi di spazio, in questo breve intervento ho cercato di evidenziare quali siano i limiti concettuali e metodologici che attualmente ostacolano la ricostruzione storica della diffusione della scrittura nel mondo antico, prendendo la Mesopotamia come caso-studio. Da un lato, ho voluto esplicitare i paradigmi correnti, in modo da prenderne piena coscienza e affrontarli con spirito critico; dall'altro ho proposto un approccio metodologico alternativo per tentare di risolvere le incertezze che ancora rimangono in questo ambito di ricerca. Si tratta ovviamente solo di linee-guida, ma spero possano servire per promuovere un fertile dialogo interdisciplinare, tra scienze umanistiche, naturali, e digitali.

Bibliografia

Biggs, Robert D.

1973 "On Regional Cuneiform Handwriting in Third Millennium Mesopotamia". *Orientalia Nova Series* 42: 39-46.

Civil, Miguel

1960 "Prescriptions médicales sumerienne". *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 54: 5-72.

Devecchi, Elena - Müller, Gerfrid G.W. - Mynářová, Jana (a c.)

2019 *Current Research in Cuneiform Paleography 2. Proceedings of the Workshop organised at the 64th Rencontre Assyriologique Internationale, Innsbruck 2018*, Gladbeck: PeWe-Verlag.

Gelb, Ignace J.

1961 *Old Akkadian Writing and Grammar* (Materials for the Assyrian Dictionary 2, Chicago: The University of Chicago Press[2].

1970 *Sargonic Texts in the Ashmolean Museum, Oxford*, (Materials for the Assyrian Dictionary 5), Chicago: The University of Chicago Press.

George, Andrew .R.

2005 "In Search of the é.dub.ba.a: The Ancient Mesopotamian School in Literature and Reality". In: Yitzhak Sefati *et al.* (a c.), *An Experienced Scribe who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, Bethesda: CDL Press: 127-137.

Kerseker N.

2018 "Lugalzagesi: the First Emperor of Mesopotamia?". *Aramazd* 12: 76-95.

Jenness, Samuel M. - Goodreau, Steven M. - Morris, Martina

2018 "EpiModel: An R Package for Mathematical Modeling of Infectious Disease over Networks". *Journal of Statistical Software* 84: 8 [DOI: 10.18637/jss.v084.i08].

Maiocchi, Massimo

2015 "From Stylus to Sign: A Sketch of Old Akkadian Palaeography". In: Devecchi - Müller - Mynářová (a c.) 2019: 71-88.

2019 "Writing in Early Mesopotamia: A History of Technology, Cognition, and Environment". In: Alan C. Love, William C. Wimsatt (a c.), *Beyond the Meme: Development and Structure in Cultural Evolution* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science 22), Minneapolis - London: University of Minnesota Press: 395-424.

Robson, Eleanor

2001 "The Tablet House: A Scribal School in Old Babylonian Nippur". *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 93: 39-66.

Volk, Konrad

2000 "Edubba'a und Edubba'a-Literatur: Rätsel und Lösungen". *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 90: 1-30.

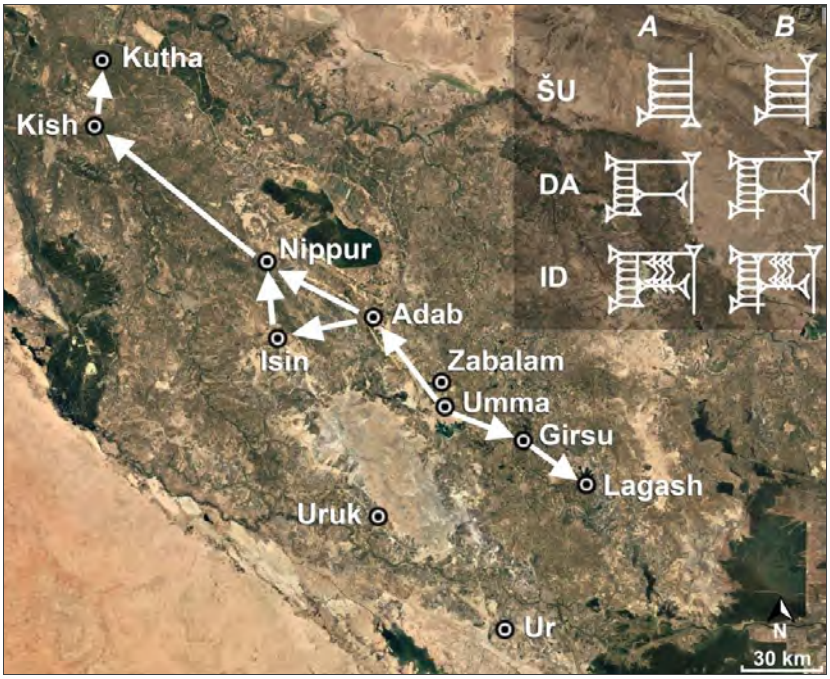


Fig. 1 - Ricostruzione schematica preliminare del processo di diffusione della variante paleografica *B* dei segni ŠU, DA, e ID nella Mesopotamia meridionale, ca. 2350 a.C.

Tradizioni scribali e aspetti legali a Nuzi e in altre realtà coeve

PAOLA NEGRI SCAFA

Nel Vicino Oriente antico le attività scribali costituiscono uno dei mezzi privilegiati per la trasmissione del pensiero, delle conoscenze e delle informazioni, e ne riflettono la complessità, e agli scribi compete anche la gestione e la trasmissione di tutti gli aspetti culturali, informativi, o legali e amministrativi. Di conseguenza, lo studio delle tradizioni scribali deve tener conto di una molteplicità di fattori, a partire dalle caratteristiche formali come le dimensioni e la forma delle tavolette, o la distribuzione del testo al loro interno, o i fattori paleografici, quali il *ductus*, la forma dei segni o il sillabario, fino ad aspetti linguistici; e lo studio è reso più complesso dai noti problemi della tradizione legati alla diseguale natura delle fonti e alla altrettanto diseguale distribuzione nel tempo e nelle varie regioni del Vicino Oriente, che non vanno mai dimenticati nella valutazione dei dati. Inoltre, nel corso della trimillenaria storia della documentazione scritta in ambito mesopotamico sono emerse numerose realtà locali, che hanno sviluppato una propria tradizione scribale, che rifletteva le peculiarità della situazione locale.

Tra queste realtà locali, di particolare interesse risulta essere Nuzi: il territorio dove sorge Nuzi geograficamente si colloca ad Est del Tigri, a sud del Piccolo Zab, area certamente periferica, anche se di grande rilevanza strategica dal punto di vista delle vie di comunicazione economiche e militari, sia tra Sud e Nord, sia tra l'Elam e la valle del Tigri.

Nella metà del II millennio, con la comparsa del regno di Arrapḫa[1] – vassallo di Mittani, una realtà politica di ben altro livello – si instaura un predominio hurrico in una regione connotata da influenze accadofone, ma non di rado aperta a contatti con realtà hurriche; Nuzi (i cui documenti scritti sono del XV-XIV sec. a.C.) è un centro provinciale del regno di Arrapḫa, con una documentazione di particolare interesse per lo studio di una tradizione scribale locale sviluppatasi in un ambito periferico. Infatti il cambiamento essenziale costituito dallo sviluppo del regno di Arrapḫa comporta, tra l'altro, la comparsa di una classe scribale locale di grande interesse, che – in assenza di metodi di datazione certi – è possibile studiare per cinque generazioni grazie alla famiglia scribale di Apil-Sin. Parallelamente, è possibile ricostruire una cronologia relativa interna del mondo nuziano fondata sulle cinque generazioni della eminente famiglia di Teḫip-tilla, che consente uno studio diacronico della documentazione nuziana.

Sin dai primi studi sui testi di Nuzi furono evidenziate alcune peculiarità: nonostante il contesto culturale e linguistico hurrico, questi documenti sono redatti in accadico, anche se influenzato dalla lingua hurrica sottostante,[2] come dimostrano alcune particolarità grammaticali, la presenza di termini hurrici o anche la comparsa di termini misti, in cui a elementi accadici si uniscono suffissi hurrici (ad es. *ḫalṣuḫlu*). E proprio sulle problematiche di una lingua hurro-accadica si è appuntata l'attenzione degli studiosi, già a partire dagli anni '40 del secolo scorso.

Tuttavia, va sottolineato un aspetto di particolare interesse connesso agli scribi nuziani: la possibilità di studiare per generazioni gli scribi, a partire dai più antichi, permette di cogliere le fasi iniziali di una tradizione scribale. In questo senso assume particolare interesse il lavoro di Purves,[3] che, appunto dagli anni '40, con l'analisi dei primi scribi ha evidenziato

[1] Sia Arrapḫa che Nuzi conoscono una lunga storia precedente il regno vassallo di Mittani, documentata per Arrapḫa sin dal III millennio, e per Nuzi dai testi (accadici e neosumerici) venuti alla luce grazie a uno dei tre sondaggi in profondità che permisero l'individuazione dei più antichi livelli nuziani, corrispondenti al periodo in cui la città si chiamava Gasur.

[2] Influenze della tradizione locale nell'accadico sono diffusissimi, come indica cursoriamente anche de Ridder 2017: 297-306.

[3] Purves 1940.

come le grafie di questi scribi si differenzino da quelle delle generazioni successive, rifacendosi ad una tradizione più classica.

Non è possibile, né sarebbe opportuno, riprendere in questa sede l'analisi di Purves: va sottolineato il fatto che la situazione dei testi più antichi di Nuzi sembra essere più complessa di quanto non emerga dal lavoro di Purves. L'autore, infatti, fa specificamente riferimento ai testi pubblicati della prima generazione della ricca famiglia di Teḫip-tilla (scribi Amurru-šar-ilī figlio di Kaṣiru, Atal-Teššup, Utu-mansum figlio di Inb-Adad e Šumu-libši figlio di Šamaš-bāri), a cui affiancare Apil-Sin e Ṭâb-milk(i)-abi, anch'essi attivi in quel periodo.

Si possono ricordare gli aspetti di diplomatica e paleografia, che sottolineano la somiglianza nella forma delle tavolette a quelle antico-babilonesi, questioni di *ductus*, o l'uso di separare le singole righe con una linea (ad esempio Apil-Sin e Atal-Teššup); a proposito del sillabario, non solo si può segnalare la preferenza per l'uso di segni CV, VC o V, ma anche l'impiego di particolari ideogrammi, come BAL e A.ŠÀ.GA, o lo scarso impiego di LUGAL per scrivere l'elemento onomastico *šarri*. Anche per quanto attiene alla forma dei segni, come la forma di UŠ, simile a quello hittita, usato da Amurru-šar-ilī e Apil-Sin.

Interessanti e diffuse sono le alternanze fra i segni con */w/* e */m/* nel nome di ᶠWinnirke: Amurru-šar-ilī, Apil-Sin e Atal-Teššup prediligono forme con i segni /m/; e Apil-Sin per il nome Wantija ricorre ad una forma *pa-an-di-ja* che ricorda forme riportate nei testi hurriti ed anche in un testo accadico di Tell Brak (TB 7035); questa grafia è condivisa anche da Atal-Teššup ancora al tempo di Teḫip-tilla (JEN 615). Nel lessico, l'uso di *a-na ši-mi* da parte di Apil-Sin ha anche risvolti di valore legale.

Tuttavia, in questa sede si vorrebbero sottolineare alcuni aspetti che coinvolgono la formazione di quello che potremmo definire il canone nuziano, avvalendoci proprio dei testi redatti dagli scribi più antichi, inclusi quelli della prima generazione della famiglia scribale di Apil-Sin. È una fase che vede fortemente impegnati i membri della classe dirigente di Nuzi nella messa

a punto di quegli istituti giuridici relativi al ricorso all'adozione a fini immobiliari[4] e che vede come risultato l'elaborazione dei noti contratti di *ṭuppi marūti*, che diventeranno una caratteristica del sistema scribale nuziano e che nelle età più tarde possono contemplare fino a sette formule. Inoltre, a partire dai tipici contratti di *ṭuppi marūti*, si pervenne all'elaborazione e all'uso di formule standard nei contratti.

Tra gli elementi formulari è di particolare interesse per questa ricerca la presenza o l'assenza della formula introduttiva in questi *ṭuppi marūti* più antichi, la cui messa a punto è documentata proprio in questa fase della storia scribale di Nuzi attraverso due linee di redazione dei testi, una che utilizza la formula di intestazione *ṭuppi marūti*, e l'altra che non ne fa uso. La nostra attenzione si fisserà quindi solo sui testi relativi alla generazione più antica di Nuzi redatti dagli scribi Amurru-šar-ilī figlio di Kaṣiru, Apil-Sin, Atal-Teššup, Utu-mansum figlio di Inb-Adad.

Al primo filone appartiene lo scriba di JEN 414, Amurru-šar-ilī, che appunto adotta l'intestazione *ṭuppi marūti*, anche se in JEN 552 scrive il nome di ^{f}Winnirke con la *m*, in uno scambio *m/w* presente anche in altri scribi (vd. sopra).

Con questi testi si potrebbe confrontare JEN 562, ricapitolativo di *ṭuppi marūti* di ^{f}Winnirke: in questa tavoletta, ogni documento registrato è diviso dall'altro con una linea, mentre la struttura del testo ricorda i documenti più tardi: «*ṭuppi marūti* con cui NP ha adottato ^{f}Winnirke e le ha dato una certa quantità di campo e ^{f}Winnirke ha dato un tot di beni». Sono ancora in uso forme come BA.AN.SUM o Ì.LÁ.E, ma già compaiono forme di *nadānu*, e soprattutto lo schema di base dei *ṭuppi marūti* appare delineato, anche se non sempre applicato.

In questa analisi del momento iniziale della documentazione nuziana non possono mancare i testi di Apil-Sin, scriba del re, quello che è considerato il più antico scriba di Nuzi, in quanto capostipite di una grande dinastia scribale. Contemporaneo di ^{f}Winnirke, questo scriba adotta una struttura del testo che anticipa il futuro canone dei *ṭuppi marūti*, e tuttavia, nei suoi testi dal

[4] Non stupisce che i documenti della fase più antica ritrovati riguardino la proprietà immobiliare: è evidente che venivano conservati gli atti giustificativi delle proprietà di famiglia, mentre documenti di più breve durata erano stati eliminati.

ductus arcaico e le cui righe sono separate ognuna da una linea, aggiunge che la dazione è *a-na ši-mi*, scrive A.ŠÀ.GA, e nell'ortografia dei nomi di persona fa uso delle grafie speciali cui si faceva cenno sopra.

La linea redazionale che non utilizza la formula di intestazione è documentata da un piccolo numero di testi.

In JEN 560, un lunghissimo testo ricapitolativo (115 righe, ognuna separata da una linea, suddivise in 4 colonne), lo scriba Atal-Teššup riassume una serie di acquisizioni immobiliari di ^{f}Winnirke, che viene di volta in volta adottata. Interessante lo schema: «una certa quantità di campo per un tot d'argento NP dà a ^{f}Winnirke e l'adotta *ana marūti*»: se condivide la grafia del nome della donna, con Amurru-šar-ilī e Apil-Sin, vanno segnalate forme verbali quali BA.AN.SUM o Ì.LÁ.E; manca sempre e comunque l'intestazione *ṭuppi marūti*.

Si veda poi anche JEN 82, uno dei testi più interessanti di questa fase: anche questa tavoletta, dal *ductus* arcaico e con le righe separate ognuna da una linea, registra due adozioni di ^{f}Winnirke. In cambio dei beni immobiliari ceduti, ^{f}Winnirke versa dell'argento; nel testo compare lo schema di base dei *ṭuppi marūti*, anche se in entrambi i casi manca l'intestazione *ṭuppi marūti* e ricorre la forma Ì.LÁ.E; ma è interessante il caso della seconda adozione, in cui due fratelli, adottando la donna, le danno delle case descritte come "loro quota di eredità" (ḪA.LA-*šu-nu*): è una descrizione del bene ceduto che lascia intravedere l'elaborazione anche di altri tipi di documenti giuridici. E per completare l'originalità del testo, lo scriba Utu-mansum figlio di Inb-Adad ha registrato anche la data: l'anno di intronizzazione di re Kipi-teššup.

Quindi nel periodo di formazione dello stile nuziano per la redazione dei testi, alle implicazioni legali dei quali saranno dedicati studi futuri, non si può fare a meno di notare che delle due linee di redazione dei testi, abbia alla fine prevalso quella che predilige una struttura con intestazione, forse per il prestigio di Apil-Sin e per l'attività della sua scuola. Fu una scelta rapidamente effettuata, tanto è vero che nella seconda generazione dei testi dell'archivio di Teḫip-tilla il modello con intestazione e strutturato sulla base di formule standardizzate prese definitivamente piede.

Inoltre, in un breve torno di tempo, gli scribi nuziani elaborarono anche per altri tipi di contratto delle formulazioni standard, spesso contraddistinte da una formula introduttiva (composta dal termine *ṭuppi* seguito dall'indicazione del tipo di transazione), e che si articolavano attraverso un formulario più o meno fisso: sono i contratti di scambio o *šupe''ultu*, di prestiti anticretici o *tidennūtu*; contratti di matrimonio (*riksu*) e divorzio; adozioni vere e proprie: *ṭuppi marūti ṭuppi martūti*, *ṭuppi martūti u kallatūti*, *ṭuppi aḫḫūti*, anche se dietro queste ultime si possono celare adozioni fittizie di tipo immobiliare.

Ovviamente meno rigida appare la formulazione di altri tipi di documenti quali i testi amministrativi (liste di persone e di razioni; ricevute e attestati di consegna, incluso materiale militare); le dichiarazioni collegate ai vari tipi di contratti, prestiti, testamenti, processi e dichiarazioni in corte, lettere, doni o tipi di testi, come memorandum e affidavit, meno documentati. Anche la redazione di questi documenti, tuttavia, mostra una chiara impronta nuziana, che li rende immediatamente riconoscibili. Quindi, anche quando fanno riferimento a esperienze esterne, gli scribi nuziani, hanno elaborato soluzioni chiaramente locali sotto il punto di vista giuridico. Il riferimento non è limitato a situazioni connesse a scelte giuridiche interne, come i *ṭuppi marūti*, ma può riguardare anche altri tipi di documenti, come quelli relativi ai debiti. In questo caso sono evidenti tanto il confronto con il mondo esterno (paleo-babilonese), quanto la capacità di dare al testo un'impronta locale.

Il mondo paleo-babilonese conobbe più di un tipo di contratti di prestiti,[5] alcuni dei quali si ritrovano anche in epoca medio-babilonese. Tra questi ebbero un ruolo significativo i prestiti del tipo Ur_5-ra / *ḫubullum*, che riguardavano prestiti a interesse di cereali. Tuttavia, questo genere di prestito nei *corpora* di leggi del periodo paleo-babilonese può riguardare anche prestiti d'argento e in linea di massima sembra significare 'debito' in senso più generale. Forse è per questo che Ur_5-ra / *ḫubullum* diventa il termine per indicare il prestito a Nuzi,[6] dove ovviamente, riguarda tutti i generi di prestito. Infatti, su questa base si svilup-

[5] Skaist 1994.
[6] Owen 1970.

pano articolate forme di prestito, distinte fra individuali e collettive, variate per l'oggetto del prestito, e anche per la modalità di redazione: contratti di prestito o dichiarazioni relative a prestito. Anche in questo caso gli scribi tendono a stabilire dei formulari abbastanza standardizzati; se le dichiarazioni relative ai prestiti vengono aperte dalla formula introduttoria *lišan-šu ša*, i contratti sono senza intestazione, anche se si instaura una struttura abbastanza ripetitiva, con le formule che si susseguono in modo simile: indicazione dell'oggetto e dell'ammontare del prestito, nome del creditore, nome del debitore, riconoscimento del prestito, clausole per la restituzione e, in caso di prestiti collettivi, clausole di garanzia. Immancabile, alla fine del testo, la lista dei testimoni, che avrebbero potuto ribadire i contenuti della tavoletta davanti ad un giudice. Nelle pieghe dei prestiti, apparentemente ordinari, emerge che alcuni "creditori" in realtà agiscono come "banche". Gli oggetti in prestito sono i più vari: accanto al comunissimo orzo, ci sono altri prestiti agricoli, di animali, metalli e altri beni come legno, mattoni, stoffa o pellami.

Come nel periodo paleo-babilonese, i prestiti possono essere con o senza interesse. Quando viene applicato, l'interesse, che in periodo paleo-babilonese presenta delle oscillazioni e delle variazioni, a Nuzi si stabilizza sul 50 %. Oltre al prestito di tipo Ur_5-ra / *ḫubullum*, sono attestati prestiti su pegno che si sviluppano in una categoria economica e legale particolarmente rilevante, che include, come abbiamo visto, anche i prestiti anticretici o *tidennūtu*, per i quali, invece, come si indicava sopra, è previsto un format contrattuale con intestazione.

Se si considera la tipologia dei testi disponibili, si può osservare come questi siano pienamente compatibili con la realtà della città di Nuzi e con il ruolo che essa svolgeva nel regno: quello di un importante centro provinciale, ben inserito nel circuito socio-economico. Pienamente coerenti con questa collocazione sono sia la tipologia dei testi sia la riprova che Nuzi è inserita nel circuito del dibattito relativo alla struttura dei documenti.

Non stupisce quindi che negli scavi della cittadella siano stati trovati documenti di tutt'altro genere, che, nonostante l'elaborazione di una specificità nuziana, indicano un'attenzione degli scribi nuziani alla tradizione paleo-babilonese e medio-

babilonese; si tratta di due classi di testi abitualmente poco menzionati: le 7 tavolette scolastiche[7] e il testo SMN 3180,[8] il documento relativo ai terremoti tratto dall'*Enūma Anu Enlil*.

Addirittura, i paralleli con l'*Enūma Anu Enlil* e l'*Iqqur-īpuš* possono aiutare la corretta lettura del testo di Nuzi, come dimostra il confronto tra la l. 42' dell'*Enūma Anu Enlil*, la l. 4 di Nuzi e 101:3 dell'*Iqqur-īpuš*: grazie ad essi è possibile ripristinare la fine della l. 4 del testo nuziano. Tuttavia, è curioso notare che la l. 53 dell'*Enūma Anu Enlil*, corrispondente alla lacuna della l. 19 in SMN 3180, non aiuta a colmarla, perché il significato di questa linea è oscuro anche nel testo della serie canonica. Si conferma così l'ipotesi che nel regno di Arrapḫa non si perdesse di vista il contesto culturale accadico.

Le tavolette scolastiche, a proposito delle quali si è anche supposta l'esistenza di una scuola a Nuzi, per lo più riprendono la serie Ur_5-ra e in un caso la serie LÚ = *ša*, e mostrano chiaramente, accanto a un *ductus* nuziano, significativi punti di contatto con il sistema educativo paleo-babilonese e medio-babilonese, ed inoltre hanno corrispondenze con il sistema scolastico di Emar e di Ugarit.

Sempre rimanendo nell'ambito dei rapporti internazionali, oltre a quelli, vitali, con il regno di Mittani (Hanigalbat per i Nuziani), non va dimenticato che il regno di Arrapḫa ha un importante confinante, l'Assiria, che nel corso degli anni tende a diventare sempre più ingombrante: la storia della città di Turša presenta indicazioni rilevanti di una conflittualità con gli Assiri. Tracce di questa vicinanza si riscontrano anche nei testi; uno scriba assiro, Attilammu, entra al servizio di Teḫip-tilla (JEN 456): la sua piena integrazione nel sistema scribale nuziano mostra la vitalità di quest'ultimo. Inoltre, alcuni rari assirismi si ritrovano nei testi,[9] a cominciare da alcune forme dei verbi *leqû* e *qabû*. Tuttavia, se per Nuzi l'influenza mitannica rappresenta un significativo punto di riferimento, per l'Assiria viene percepito come una pesante ingerenza, come sembrano suggerire indizi nei documenti medio-assiri. Non stupisce quindi che al momento della conquista (par-

[7] Lion 2015: 23-45.
[8] Negri Scafa 2018.
[9] Wilhelm, 1970; Negri Scafa, 1997: 123-132.

ziale o totale) del regno di Arrapḫa da parte di Aššur-uballiṭ I si siano verificati modifiche e cambiamenti significativi.

Ciò sembra suggerito in BM 103203, una lettera dal formato e dal *ductus* chiaramente nuziani, che accanto a nomi di persona hurrici, presenta nomi, caratteristiche grammaticali e linguistiche già assire. Questa lettera è stata oggetto di due pubblicazioni separate da parte di Maidman e di Fincke.[10] Secondo Maidman si potrebbe trattare di un primo documento relativo al controllo assiro sul regno di Arrapḫa. Sulla base di fattori onomastici hurrici (ad es. Kipaja e Utḫija) e linguistici medio-assiri (*arḫiš*, il congiuntivo della l. 4 del recto) si può considerare questa lettera come la testimonianza del controllo recentemente raggiunto dal regno assiro su Arrapḫa. Il testo potrebbe venire da Arrapḫa stessa, e non da Nuzi, possibilmente già distrutta, secondo Maidman che data la lettera al regno di Aššur-uballiṭ I, la cui aggressività fu la causa della caduta del regno di Arrapḫa.[11]

Fincke, a cui si deve la lettura della datazione con il nome dell'eponimo, oltre a concordare con gli aspetti grammaticali di tipo medio-assiro (inclusa l'armonia vocalica assira) osserva, che accanto al *ductus* nuziano, compaiono alcune forme di segni medio-assiri (ANŠE, LÚ), e dopo aver esposto le incertezze relative ad alcuni aspetti prosopografici, considera questa lettera come una testimonianza del dominio assiro sull'antico regno di Arrapḫa. Taluni elementi geografici potrebbero suggerire un mittente residente in zona assira.

Di fatto permane un dubbio: se lo scriba sia stato un assiro o un hurrita entrato nell'amministrazione assira. Alcuni elementi sembrano far propendere per la seconda ipotesi: procedendo sulla linea di indagine aperta sia da Maidman sia da Fincke, e considerando i dati paleografici, non sembra fuor di luogo propendere per uno scriba 'nuziano' entrato a far parte, più o meno volontariamente, della nuova amministrazione assira.

Una tale ipotesi non contraddirebbe la presente indagine volta ad esaminare alcuni aspetti della tradizione scribale nuziana: appare evidente la capacità degli scribi nuziani di elaborare una tradizione locale, arricchita da elementi della tradizione accadi-

[10] Maidman 2014: 2. Fincke 2014: 15-29.
[11] Maidman 2011: 77-139.

ca, o da apporti assiri, e adatta alle esigenze e ai costumi della cultura hurrica che connota il regno di Arrapḫa, ma anche la loro duttilità e capacità organizzativa. Nulla di strano, quindi, che dopo il crollo del proprio mondo, qualcuno abbia trovato, grazie alle proprie capacità scrittorie e di adattamento, la possibilità di un nuovo modo di essere scriba.

Bibliografia

Fincke, Jeanet C.

2014 "Three Nuzi Texts from the British Museum and a Middle Assyrian Letter from the Aftermath of the Conquest of the Kingdom of Arrapḫe". *Altorientalische Forschungen* 41: 15-29.

Lion, Brigitte

2015 "Remarques sur les tablettes scolaires de Nuzi". In: Carole Roche-Hawley, Robert Hawley (a c.), *Devins et lettrés dans l'orbite de Babylone* (Orient & Méditerranée – Archéologie 16) Parigi: De Boccard: 23-45.

Maidman, Maynard Paul

2011 "Nuzi, the Club of the Great Powers, and the Chronology of the Fourteenth Century." *KASKAL* 8: 77-139.

2014 "An Important New Early-Middle-Assyrian Letter". *Cuneiform Digital Library Bulletin*: 2 (online).

Negri Scafa, Paola

1997 "Die assyrischen Schreiber des Königtums Arrapḫe". In: Hartmut Waetzoldt, Harald Hauptmann (a c.), *Assyrien im Wandel der Zeiten. 39 Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg, 6.-10. Juli 1992 – Heidelberger Studien zum Alten Orient, 6*, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag: 123-132.

2018 "'If the Earth Quakes...': The Nuzi text SMN 3180". In: Pascal Attinger *et al.* (a c.), *Text and Image, Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 40), Leuven: Peeters: 301-308.

Owen, David J.

1970 *The Loan Documents from Nuzi,* Ann Arbor, PhD. Diss.

Purves, Pierre M.

1940 "The Early Scribes of Nuzi". *American Journal of Semitic Languages* 57: 162-187.

Ridder, Jacob Jan de

2017 "Regional Differences in Middle Assyrian". In: Olga Drewnowska, Malgorzata Sandowicz (a c.), *Fortune and Misfortune in the Ancient Near East, Proceeding of the 60th Rencontre Assyriologique Internationale at Warsaw 21-25 July 2014*, Winona Lake: Eisenbrauns: 297-306.

Skaist, Aaron Jacob

1994 *The Old Babylonian Loan Contract: Its History and Geography*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press.

Wilhelm, Gernot

1970 *Untersuchungen zum Hurro-Akkadischen von Nuzi* (Alter Orient und Altes Testament 9), Neukirchen-Vluyn: Butzon und Becker.

A proposito dell'essere 'il figlio di': scribi e documenti in età seleucide

PAOLA CORÒ

1. Introduzione

Il corpus delle tavolette cuneiformi di contenuto giuridico datate all'età seleucide e provenienti dalla città di Uruk, nel sud della Mesopotamia, consta di circa 800 contratti, che si distinguono nell'insieme della documentazione babilonese di I millennio a.C. per l'uniformità delle loro caratteristiche formali (dimensione e formato) e per l'inusuale, omogenea, eleganza della grafia con cui sono redatte. Proprio queste caratteristiche, per la loro particolarità nel più ampio panorama dei cosiddetti testi "della pratica quotidiana", sono valse al corpus, qualche anno fa, la definizione, da parte di J. Oelsner, di «most spectacular Hellenistic archives available today» (benché, va sottolineato, la classificazione come 'archivio' non sia la più appropriata per questo materiale).[1]

Dal punto di vista contenutistico si tratta di compravendite di prebende del tempio e proprietà (per lo più case e terreni urbani edificabili o edificati), cui si aggiunge un numero molto limitato di transazioni che hanno per oggetto schiavi o divisioni ereditarie.[2]

[1] Oelsner 2003: 287. Per il corpus e la sua natura 'archivistica' si vedano Oelsner 1986: 138-239 e più recentemente Jursa 2005: 138-140; Monerie 2014: 25-29 e 2018: 12-15; Corò 2018: 21-25.

[2] Per una sintesi generale, con bibliografia, Corò - Pearce (in stampa). Per un'introduzione generale al corpus e alle tipologie di documenti che lo compongono si veda Doty 1977. Ancora Jursa 2005: 139-140.

Redattori dei documenti sono scribi (*tupšarrū*) il cui nome, patronimico e, solitamente, anche il nome della famiglia cui richiamano le proprie origini sono accuratamente registrati, accanto alla data di redazione del documento, nella formula di datazione che chiude il contratto (laddove essa sia preservata). Benché si tratti di individui regolarmente presenti nella documentazione e – dato ancora più significativo – sia il risultato del loro lavoro ad essere materialmente riflesso nella produzione dei documenti, nello studio di questo materiale pochissimo spazio è stato dedicato, ad oggi, all'esame dei profili di queste figure professionali, essendosi la ricerca concentrata prevalentemente sulla pubblicazione dei testi, sulla comprensione e l'analisi dei formulari giuridici, e su particolari aspetti della storia sociale ed economica del tempio nel periodo in considerazione;[3] al contempo, limitata attenzione è stata riservata all'indagine degli aspetti estrinseci del documento, nonché alla correlazione tra il testo, il suo aspetto formale, e il supporto materiale che lo ospita.

Scopo di questo articolo è quello di contribuire a colmare questo importante vuoto nel campo degli studi sulla documentazione di età seleucide, verificando attraverso qualche esempio esplorativo se e quanto la diplomatica del documento e, in particolare, il layout e l'organizzazione dei blocchi testuali nonché determinate scelte linguistiche, di sillabazione e paleografiche riflettano, di volta in volta, la creatività visiva, le abitudini mentali e il background culturale e formativo di chi l'ha prodotto: ovvero, lo scriba.[4]

[3] Uno studio sistematico degli scribi dei testi legali non è stato ad oggi condotto per i testi di età seleucide da Uruk ed è parte della ricerca in corso dell'autrice sulla relazione tra testo, contesto e aspetto formale delle tavolette, di cui questo articolo offre un saggio preliminare. Costituiscono eccezione in questo panorama recentemente Corò 2015 e 2018: 87-100. Si vedano anche Lewenton 1970: 104, e le informazioni generali sul tema di McEwan 1981: 27-31; Oelsner 1986: 130-152, tutti da aggiornare con i dati delle pubblicazioni più recenti. Ancora, Pearce - Doty 2000. Non è possibile in questa sede ripercorrere nel dettaglio l'ampia bibliografia delle edizioni di testi del corpus seleucide: per una panoramica generale si rimanda alla sintesi bibliografica in Corò - Pearce (in stampa) e, per approfondimenti, alle bibliografie dei singoli lavori citati in quella sede.

[4] Sulla diplomatica dei testi cuneiformi si vedano in particolare Charpin 2008: 97-129; Cançik-Kirschbaum 2012, con bibliografia precedente. Per l'area ittita, il

Se è vero che la produzione dei documenti e, in questo caso, dei contratti, doveva rifarsi a dei criteri di riferimento più o meno standardizzati, anche in ragione del fatto che essi sono espressione della burocrazia che li genera, altrettanto vero è che la deviazione dallo standard testimonia del dinamismo dell'attività degli scribi.[5]

In questa prospettiva, ci si propone di indagare in che termini l'uso personalizzato di set di marcatori specifici (come ad es. righe di separazione, spazi vuoti, indentazione del testo, spaziature interlineari, giustificazione del testo) da parte dei redattori dei contratti possa essere rivelatore di un delicato gioco di equilibrio tra tradizione, habitus mentale e creatività, anche nell'ambito della produzione di testi standardizzati; e, nel contempo, quanto l'opzione per specifiche scelte scribali, usi paleografici, stilemi tipici, grafie logografiche o sillabiche sia da ricondurre al contesto di formazione degli scribi, che si svolge essenzialmente all'interno della famiglia, e possa essere intesa come indizio di identità e foriera di spunti interessanti per l'analisi del contesto sociale e culturale di realizzazione dei documenti.

2. A proposito dell'essere 'il figlio di': sull'identità degli scribi di Uruk in età seleucide

Si è detto in precedenza che l'identificazione dello scriba di un documento avviene attraverso patronimico e nome di famiglia: in questo contesto, specificare la propria discendenza, dichiarando di essere 'il figlio di' significa ricollegarsi a una precisa

lavoro di Waal 2015. Per i documenti di età seleucide da Uruk, appartenenti alle collezioni del British Museum, si vedano le osservazioni preliminari di Corò 2018: 27-36. A proposito dell'importanza del documento come oggetto materiale per il periodo neo-babilonese Jursa 2005: 4-6. Per una panoramica della relazione tra formato e contenuto delle tavolette in età neo-assira anche Radner 1995. Sulla materialità delle tavolette cuneiformi utile anche Taylor 2011. Rilevante per la discussione, ma destinato ad altra sede per l'approfondimento, è il problema della formattazione tabulare come principio organizzativo del testo, per cui si rimanda essenzialmente ai lavori di Robson 2003 e 2004 e più recentemente a Monroe 2015 (in particolare pp. 529-531). Per un inquadramento generale sui principi della diplomatica e la terminologia relativa, che non è possibile trattare in questa sede, il riferimento è a Bresslau 1998, Duranti 1998 e Nicolaj 2007.

[5] Cançik-Kirschbaum 2012: 26-30.

realtà socio-culturale, strettamente connessa al prestigio e al posizionamento della propria famiglia di appartenenza.

Il titolo professionale generico di *tupšarru* (= scriba) è l'unico che solitamente compare, nella formula di datazione, per identificare lo scriba, benché un certo numero di individui sia altrimenti noto, oltre che come redattore di documenti legali, anche come scriba di testi letterari ed in questi ultimi, gli scribi compaiano, di norma, anche con la qualifica di apprendisti o scribi 'professionisti', oppure scribi dell'*Enūma Anu Enlil*, nonché come sacerdoti specialisti in varie discipline: 'esorcisti' (*āšipū*), lamentatori (*kalû*), in aggiunta al titolo di *tupšarru*.[6] Caso affatto singolare, nel corpus giuridico da Uruk, è pertanto quello di un tale Anu-iqīšanni, il figlio di Nanāya-iddin, della famiglia Sîn-lēqe-unnīnī, che oltre a portare il titolo di *tupšarru*, si identifica, nelle tavolette di proprio pugno, con la qualifica di *kalamāh Anu*, ovvero, 'lamentatore in capo di Anu'.[7]

Lo spoglio della documentazione evidenzia che gli scribi di documenti legali della Uruk ellenistica appartengono, salvo poche eccezioni, ad alcune tra le grandi famiglie della notabilità urbana locale. La maggior parte richiama le proprie origini alle famiglie Ekur-zākir e Sîn-lēqe-unnīnī, ben note per avere ospitato tra le proprie file i membri dell'intellighenzia cittadina, nonchè numerosi scribi di testi eruditi; assenti dal panorama dell'attività di redazione di testi legali sembrano essere stati invece i membri delle famiglie Ah'ūtu (salvo il caso eccezionale di OECT 9 5), Luštammar-Adad e Hunzû, altrimenti noti invece, accanto agli scribi appartenenti agli Ekur-zākir e ai Sîn-lēqe-unnīnī, come compilatori di testi letterari a Uruk già a partire dal VI sec. a.C. (ma l'assenza potrebbe anche giustificarsi in ragione della casualità dei ritrovamenti).[8] D'altra parte, sono attestati, benché in numero ridotto, *tupšarru* appartenenti alle famiglie Kurî e Gimil-Anu, tra le cui file, benché parte della notabilità urbana, non si annoverano, allo stato attuale delle nostre conoscenze, scribi di testi eruditi. L'attività professionale dei membri di questi due gruppi famigliari sembra pertanto rimanere circoscritta alla redazione di documenti legali.

[6] Beaulieu 2000; Pearce - Doty 2000; Robson 2007 e 2008: 240-260; Ossendrijver 2011a e 2011b.

[7] Sulla figura di Anu-iqīšanni si veda Corò 2015.

[8] Robson 2008: 257.

La distribuzione di scribi *tupšarru* nelle diverse famiglie locali in età seleucide è un aspetto interessante da esaminare e varrà la pena di approfondirlo – cosa che non è possibile fare in questo contesto. Ci si limiterà qui ad osservare che nella prima età seleucide, fino a tutto il regno di Antioco II – dunque grosso modo fino alla metà del III sec. a.C. – la redazione dei documenti legali urukeni sembra essere appannaggio dei Sîn-lēqe-unnīnī; con il regno di Seleuco II si assiste all'emergere dei Kurî, famiglia peraltro nuova alla tradizione scribale; ed è solo al tempo di Antioco III che il monopolio della funzione torna nelle mani delle due famiglie tradizionalmente associate alla professione scribale, con l'emergere di redattori di documenti legali della famiglia Ekur-zākir, prima solo sporadicamente attestati in questa attività, accanto ai Sîn-lēqe-unnīnī, ora numericamente inferiori rispetto ai colleghi. C'è da interrogarsi se sia una pura casualità (derivante magari dall'effetto deformante delle sole fonti a noi pervenute) che l'ascesa degli Ekur-zākir si connetta al momento in cui uno dei pochi scribi della famiglia Sîn-lēqe-unnīnī a essere registrato nella documentazione come attivo è proprio quell'Anu-iqīšanni, menzionato poc'anzi, che si identifica come lamentatore in capo di Anu e che, se è valida l'ipotesi formulata altrove, è da annoverare tra i ranghi dell'amministrazione del tempio in quanto redattore dei documenti interni dell'istituzione.[9]

Solo raramente i *tupšarru* sono identificati nei documenti senza nome di famiglia, esclusivamente con il patronimico e, in aggiunta a ciò, portano un nome 'straniero', o per meglio dire non caratteristico dell'onomastica ripetitiva e ridondante della città (ad esempio, formato su un teonimo non comune ad Uruk, come Bēl, che rimanda ad una origine babilonese; oppure ricalcato sul nome di un famoso re cassita, come è il caso dello scriba Nazi-muruttaš, che ci riporta ad ambiente nippurita).[10]

Se, fatta salva la possibile deformazione derivante dalla casualità dei ritrovamenti, il caso degli scribi appartenenti alle famiglie Kurî e Gimil-Anu suggerisce l'emergere di *homines novi* in un contesto finora appannaggio di famiglie tradizionalmente legate alla professione scribale (peraltro anche di 'alto livello'), l'attestazione di scribi con nomi non tipicamente urukeni tradi-

[9] Corò 2015: 91.

[10] Su questi scribi con nome 'straniero', Corò 2018: 97-100.

sce la presenza in città di un *pool* di individui di origine nord- e centro-babilonese, che avrebbero giocato un ruolo di primo piano negli affari del tempio nella funzione di scribi di documenti giuridici, nei primi decenni della dominazione seleucide.

Le numerose relazioni famigliari tra gli scribi *tupšarru*, rispettivamente delle famiglie Sîn-lēqe-unnīnī ed Ekur-zākir, mostrano come la professione fosse tramandata, in quest'ambito, all'interno della famiglia. Nonostante non abbiamo dati altrettanto cogenti a disposizione per dimostrare un simile processo anche nel caso delle famiglie nuove alla professione, o per quelle di provenienza esterna alla città di Uruk, è tuttavia plausibile ipotizzare uno scenario analogo.[11] Ma è possibile valutare il peso della tradizione famigliare nella formazione dello scriba e in particolare nella trasmissione di pratiche, abitudini scribali, stilemi tipici, pur in un contesto dominato da uno stile formulare, formalizzato e altamente standardizzato quale quello della redazione dei documenti legali? Quanto, in altre parole, conta essere 'il figlio di' nello sviluppo della carriera di scriba e nel modo in cui si acquisisce l'abilità scribale?

Nell'impossibilità di condurre una disamina approfondita del tema, ovviamente possibile solo nell'ambito di uno studio sistematico di questo tipo sull'intero corpus, che ci si propone di condurre in una sede diversa, si vuole qui sondarne la validità prendendo in considerazione in via preliminare qualche esempio, che ci mette di fronte all'evidenza del significato che specifici usi di segni e valori, scelte paleografiche, diplomatiche e opzioni per particolari grafie di parole rivestono, oltre che in quanto indizi della 'mano' di un certo scriba, nel rivelare preziose informazioni rispetto al suo background formativo e culturale.

3. A proposito del non essere 'il figlio di': il caso di Nanāya-iddin/Ina-qibīt-Anu//Kurî

Nanāya-iddin, figlio di Ina-qibīt-Anu è il primo degli scribi della famiglia Kurî attestato ad Uruk. Alla sua famiglia appartengono almeno altri due individui che svolgono la medesima professione, tra loro apparentati – in quanto sono padre e figlio – ma per

[11] Robson 2008: 240-260; con riferimento al corpus delle tavolette da Uruk conservate al British Museum, Corò 2018: 87-100.

i quali non è possibile stabilire con certezza un legame diretto di parentela anche con Nanāya-iddin.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, Nanāya-iddin è il pioniere dei Kurî ad avere esercitato la professione di scriba di documenti legali e probabilmente, come ci mostrano i due testi a lui ascrivibili, la sua formazione o è veramente a uno stadio iniziale, o risente della mancanza di una consolidata tradizione famigliare. I due contratti di suo pugno (STUBM No. 5-P e No. 19-P) si segnalano, infatti, tra la documentazione urukena, per diversi elementi anomali.

STUBM No. 5-P, del 22 ES, presenta, già a prima vista, scarsa accuratezza formale, immediatamente evidente dalla grafia disordinata, cui si aggiunge un impaginato poco accurato, che si traduce in rigature particolarmente inclinate sul verso e nell'indentatura della seconda linea della formula di datazione, a causa dell'inclinazione della linea precedente, che oblitera lo spazio sottostante. All'impressione dovuta agli aspetti 'visivi' del testo, si aggiungono anomalie nelle grafie usate per singole parole (ad es. la grafia sillabica per il termine *nudunnu,* reso con *nu-du̗-un-nu*, al posto del più corrente *nu-dun-nu-ú*); errori (ad es. a riga 14 l'omissione di una sillaba in una delle occorrenze del nome della prebenda, che risulta scritta *a-pu-ú-tú* al posto del corrente *a-ši-pu-ú-tú*); e una serie di omissioni di varia natura: della didascalia *un-qa* (sigillo) sul bordo destro della tavoletta, in corrispondenza dell'apposizione del sigillo del venditore; del determinativo 'lú' di fronte all'indicazione del ruolo del venditore, ancora sul bordo destro, a seguire il nome dello stesso; e l'omissione sistematica del medesimo determinativo 'lú' di fronte al nome della prebenda che costituisce l'oggetto della transazione (rr. 1; 5; 7; 11; 14). Se quest'ultimo, benché eccezionale, in ragione della sua sistematicità, potrebbe rappresentare una variante d'uso, l'omissione del determinativo di fronte al nome del venditore sembrerebbe piuttosto tradire un errore che una variante, che nel complesso restituirebbe l'impressione che la formazione scribale di Nanāya-iddin sia decisamente ad uno stadio iniziale.

Il panorama, tuttavia, non migliora nel corso di un ventennio: la seconda (e ultima pervenutaci) tavoletta per mano di Nanāya-iddin, STUBM No. 19-P, datata al 44 ES, ancora tradisce una notevole incertezza nell'impaginato, che rimane poco accurato, con numerose

linee di testo la cui lunghezza è stata mal calcolata e che dunque debordano sui lati, e la lista dei testimoni scritta con segni schiacciati per entrare nello spazio a disposizione; altrettanto è possibile notare per quanto riguarda la lingua, con l'incertezza tra la grafia sillabica e logografica di termini usuali del formulario – come è il caso, a r. 7, delle offerte *eššeššu* (per le quali lo scriba usa la grafia mista logografico-sillabica: *še*.èš.èš.meš) con errori di attribuzione dei nomi dei testimoni nelle didascalie dei rispettivi sigilli e almeno in un caso l'incapacità di adeguare il testo formulare alla situazione specifica, declinando scorrettamente il possessivo secondo la persona (a r. 8, dove il possessivo di terza persona è usato al posto dell'atteso possessivo di seconda persona).[12]

Lo scenario che si apre è complesso e di difficile interpretazione soprattutto in ragione del limitato numero di documenti di pugno di Nanāya-iddin a disposizione. Ma sia che si consideri la possibilità che Nanāya-iddin operasse solo occasionalmente come scriba, sia nell'eventualità che altri documenti di sua mano, pur essendo esistiti, non ci siano pervenuti, la mancata evoluzione della sua competenza nell'attività scribale nel corso di un ventennio sembra indicare che egli non abbia ricevuto una formazione particolarmente accurata nel campo, o che abbia esercitato solo occasionalmente la funzione di scriba (non essendo perciò particolarmente versato nell'arte della scrittura); in entrambi i casi, sembrerebbe plausibile poter ricondurre le sue carenze di competenza al fatto che la sua famiglia non fosse tra quelle che tradizionalmente detenevano l'appannaggio della professione scribale. È interessante, ma resta da esplorare in maggior dettaglio, che quando, circa trent'anni dopo, un altro scriba della famiglia Kurî, tale Ištar-sūmu-ēreš, il figlio di Anu-erība, della famiglia Kurî, emerge tra i redattori di documenti legali, è proprio nella grafia del termine *nudunnu* (con cui aveva qualche problema già Nanāya-iddin!), che qui è insolitamente accompagnato da un determinativo 'lú', che si riscontra la più particolare delle sue varianti scribali.[13]

Benché i legami di parentela tra Nanāya-iddin e Ištar-sūmu-ēreš restino al momento inaccertabili, viene da chiedersi se le difficoltà

[12] Per i dettagli si veda il commento a STUBM No. 19-P.

[13] I documenti ascrivibili a questo scriba in cui si riscontra la grafia ^{lú}*nu-dun-nu-ú* sono CM 12 03//BRM 2 27 (dell'87 ES).

che i membri di questa famiglia hanno con l'uso dei determinativi e con la grafia del medesimo termine *nudunnu* non siano da imputare a un problema con questi due aspetti del testo da parte del maestro che avrebbe trasmesso ai membri della famiglia Kurî l'istruzione scribale. L'incertezza rispetto alla grafia di questo termine e all'uso del determinativo, già riscontrabile in Nanāya-iddin, sarebbe passata, di generazione in generazione, a Ištar-šumu-ēreš, come marca, in negativo, di un deficit formativo delle origini.

4. Abitudini 'straniere'…

D'altra parte, anche nell'ambito della scelta della tipologia di impaginato del testo, l'abitudine acquisita nel contesto del processo di formazione può manifestarsi in modo evidente, fino a diventare un tratto quasi aberrante rispetto a una diversa, consolidata, abitudine locale. Ce lo dimostrano le tavolette scritte dal *tupšarru* di origini babilonesi Bēl-ēreš/Nabû-nāṣir.[14]

I contratti appartenenti al corpus seleucide da Uruk, infatti, presentano quasi tutti uno standard di formato che prevede che la scrittura si sviluppi per righe parallele, procedendo da sinistra verso destra e dall'alto al basso, sul recto e sul verso della tavoletta, e con un andamento da sinistra a destra, parallelamente al lato orizzontale, sui bordi. Bēl-ēreš, unico a Uruk, impagina invece il bordo destro dei contratti di suo pugno orientando la scrittura parallelamente all'asse verticale del bordo della tavoletta, diversamente da come è tipico della documentazione locale urukena, con il risultato che i documenti da lui prodotti sono immediatamente riconoscibili tra tutti.

Poiché l'uso di sviluppare la scrittura trasversalmente al bordo destro della tavolette è tipica della tradizione babilonese di età seleucide, è facile riconoscere nel tratto tipico di questo scriba il portato di una tradizione 'straniera', evidentemente acquisito nel contesto del suo percorso di formazione e automaticamente applicato nella redazione dei documenti di propria mano.[15]

[14] Sull'identità di questo scriba si veda Boiy 2011. Le tavolette ascrivibili alla sua mano sono STUBM 10-P//11-P e il frammentario SpTU 5 311.

[15] Sul caso di Nabû-ēreš si veda Corò 2018: 97. Sull'impaginato delle tavolette babilonesi di età seleucide, Altavilla e Walker 2016: 3.

5. Conclusioni

Alla luce dell'indagine preliminare presentata in questo breve contributo, si evidenzia l'utilità di condurre una ricerca sistematica sugli scribi di età seleucide, che combinando l'analisi della diplomatica dei testi con la ricostruzione del network dei professionisti della redazione dei documenti, aiuti da un lato a focalizzare i princípi standard della redazione dei documenti, e dall'altro a valutare il dinamismo degli scribi e i tratti originali del loro lavoro, restituendo il giusto peso alla dimensione socio-culturale-formativa entro cui essi si muovono.

Abbreviazioni

BRM 2 Albert T. Clay, *Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, New York: Privately Printed, 1913.

CM 12 Ronald Wallenfels, *Seleucid Archival Texts in the Harvard Semitic Museum: Text Editions and Catalogue Raisonné of the Seal Impressions*, Groningen: Styx, 1998.

OECT 9 Gilbert J.P. McEwan, *Texts from Hellenistic Babylonia in the Ashmolean Museum, Oxford: Clarendon Press*, 1982.

SpTU 5 Egbert von Weiher, *Spätbabylonische Texte aus dem Plan-quadrat U-18. Part V*, Mainz: Philipp von Zabern.

STUBM Paola Corò, *Seleucid Tablets from Uruk in the British Museum*, Venezia: ECF, 2018.

Bibliografia

Altavilla, Stefania - Walker, Christopher B.F.

2016 *Late Babylonian Seal Impressions on Tablets in the British Museum, Part 2: Babylon and its Vicinity* (Nisaba 28), Messina: Arborsapientiae.

Beaulieu, Paul-Alain

2000 "The Descendants of Sîn-lēqi-unninni". In: Marzahn - Neumann (a c.) 2000: 1-16.

Boiy, Tom

2011 "A 'Babylonian' Scribe in Hellenistic Uruk". *Nouvelle Assyriologiques Brèves et Utilitaires,* N. 26.

Bresslau, Harry

1998 *Manuale di diplomatica per la Germania e l'Italia*, traduzione di Anna Maria Voci-Roth (Pubblicazioni degli archivi di Stato, Sussidi 10), Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato - Libreria dello Stato.

Cançik-Kirschbaum, Eva

2012 "Middle Assyrian Administrative Documents and Diplomatics: Preliminary Remarks Towards an Analysis of Scribal Norms and Habits". In: Elena Devecchi (a c.), *Palaeography and Scribal Practices in Syro-Palestine and Anatolia in the Late Bronze Age. Papers Read at a Symposium in Leiden, 17-18 December 2009*, Leiden: NINO: 19-32.

Charpin, Dominique

2008 *Lire et écrire en Mesopotamie*, Paris: PUF.

Corò, Paola

2015 "The Missing Link. Connections between Administrative and Legal Documents in Hellenistic Uruk", *Archiv für Orientforschung* 53: 86-92.

2018 *Seleucid Tablets from Uruk in the British Museum*, Venezia: ECF.

Corò, Paola - Pearce, Laurie

In stampa "The Legal Texts in the Hellenistic Uruk Archives". In: *Proceeding of the Helsinki Workshop Construction of Identities and Late Mesopotamian Archives*, organized in Helsinki by Saana Svärd e Sebastian Fink, Studia Orientalia Electronica.

Doty, Laurence T.

1977 *Cuneiform Archives from Hellenistic Uruk*, Diss. Yale, Ann Arbor: Xerox University Microfilms.

Duranti, Luciana

1998 *New Uses for an Old Science*, Lanham - London: Scarecrow Press.

Hunger, Hermann

1968 *Babylonische und assyrische Kolophone*, Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker.

Jursa, Michael

2005 *Neo-Babylonian Legal and Administrative Documents: Typology, Contents and Archives* (GMTR 1), Münster: Ugarit-Verlag.

Lewenton, Ursula

1970 *Studien zur keilschriftlichen Rechtspraxis Babyloniens in hellenistischer Zeit*, Diss. Münster.

Marzahn, Joachim - Neumann, Hans (a c.)

2000 *Assyriologica et Semitica. Festschrift für J. Oelsner anläßlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, Münster: Ugarit-Verlag.

McEwan, Gilbert J.P.

1981 *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Monerie, Julien

2014 *D'Alexandre à Zoilos. Dictionnaire prosopographique des porteurs de nom grec dans les sources cunéiformes* (Oriens et Occidens 2), Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

2018 *L'économie de la Babylonie à l'époque hellénistique (IVème – IIème siècle avant J.C.)* (SANER 14), Berlin - Boston: de Gruyter.

Monroe, Willis

2015 "Organizational Structure of Knowledge in Cuneiform Sources". *Kaskal* 12: 519-534.

Nicolaj, Giovanna

2007 *Lezioni di diplomatica generale: 1. Istituzioni*, Roma: Bulzoni.

Oelsner, Joachim

1986 *Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit*, Budapest: Eötrös University.

2003 "Cuneiform Archives in Hellenistic Babylonia: Aspects of Content and Form". In: Maria Brosius (a c.), *Ancient Archives and Archival Traditions. Concepts of Record-Keeping in the Ancient World*, Oxford: Oxford University Press: 294-301.

Ossendrijver, Mathieu

2011a "Science in Action: Networks in Babylonian Astronomy". In: Eva Cançik-Kirschbaum - Margarethe van Ess - Joachim Marzahn (a c.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident / Science Culture between Orient and Occident*, Berlin - Boston: de Gruyter: 213-221.

2011b "Exzellente Netzwerke: die Astronomen von Uruk". In: Gebhard Selz - Klaus Wagensonner (a c.), *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies / Die empirische Dimension altorientalischer Forschungen,* Vienna: LIT Verlag GmbH & Co.: 631-644.

Pearce, Laurie E. - Doty, L. Timothy

2000 "The Activities of Anu-belšunu, Seleucid Scribe". In: Marzahn - Neumann (a c.) 2000: 331-342.

Radner, Karen

1995 "The Relation Between Format and Content of Neo-Assyrian Texts". In: Raija Mattila (a c.), *Nineveh 612 B.C.: The Glory and Fall of the Assyrian Empire*, Helsinki: Helsinki University Press: 63-77.

Robson, Eleanor

2003 "Tables and Tabular Formatting in Sumer, Babylonia, and Assyria, 2500-50 BCE". In: Martin Campbell-Kelly - Mary Croarken - Robert G. Flood - Eleanor Robson (a c.), *The History of Mathematical Table-Making, from Sumer to Spreadsheets*, Oxford: Oxford University Press: 18-47.

2004 "Accounting for Change: The Development of Tabular Book-Keeping in Early Mesopotamia". In: Michael Hudson - Cornelia Wunsch (a c.), *Creating Economic Order: Record-Keeping, Standardization, and the Development of Accounting in the Ancient Near East*, Bethesda, CDL Press: 107-144.

2007 "Secrets de famille: prêtre et astronome à Uruk à l'époque hellénistique". In: Christian M. Jacob (a c.), *Les lieux de savoir, I: Lieux et communautés*, Paris: Albin Michel: 440- 461.

2008 *Mathemathics in Ancient Iraq: A Social History*. Princeton: Princeton University Press.

Taylor, Jonathan

2011 "Tablets as Artefacts, Scribes as Artisans". In: Karen Radner - Eleanor Robson (a c.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Studies*, Oxford: Oxford University Press: 5-31.

Waal, Willemijn J.I.

2015 *Hittite Diplomatics: Studies in Ancient Document Format and Record Management*, Wiesbaden: Harrassowitz.

La Bibbia che "sporca le mani": sacro e non sacro nella scrittura paleoebraica

GIANCARLO LACERENZA

1. Premessa

È noto che una piccola parte dei numerosi frammenti di manoscritti biblici rinvenuti a Qumran e in altri luoghi del Deserto di Giuda, risulti vergata non nella consueta scrittura giudaica quadrata, anche detta "assira" (*aššûrî*) nelle fonti rabbiniche, ma nella scrittura ebraica antica, o paleoebraica, cui le stesse fonti fanno riferimento con vari nomi, di nessuno dei quali – a parte l'ovvio *kᵉṯav ʿivrî*, "scrittura ebraica" – si conosce l'esatto significato. Si tratta di *kᵉṯav lîbûnāʾâ* (in area babilonese) e di *kᵉṯav raʿaṣ* o *daʿaṣ* (in area palestinese), "scrittura fratta, angolare, spezzata", che si potrebbe intendere come scrittura epigrafica, formale o monumentale.[1] Anteriormente, l'antica scrittura ebraica era già nota dalle epigrafi, non molte; e da alcune evidenze della pratica, irregolare e attestata in un numero circoscritto di codici e di papiri, di trascrivere in caratteri ritenuti arcaici i nomi divini, e specialmente il Tetragramma, in manoscritti greci con traduzioni bibliche, non solo nella versione dei Settanta.[2]

La scoperta di rotoli (o meglio, di parti o frammenti di rotoli, più o meno cospicui) interamente in scrittura *raʿaṣ*, al netto di alcune interpretazioni un po' confuse della prima ora – si crede-

[1] Lacerenza 2011, 2018.

[2] Elenco dei mss. in Tov 2004: 220, § 1.a.

va che, visto il tipo di scrittura, questi manoscritti fossero antichissimi, addirittura del V secolo a.C.[3] – ha posto quindi questioni concrete e di un certo interesse, dando luogo a varie ipotesi. La più seguita, vuole che alla scrittura paleoebraica – certamente già in disuso nella vita quotidiana nel periodo in cui furono copiati i rotoli – fosse attribuita, entro determinati circoli scribali, o in cui erano seguite specifiche tradizioni, una specie di valenza sacra: presumibilmente connessa al recupero, o alla ricostruzione, della forma grafica della Torah ritenuta più vicina a quella originaria: ossia (senza salire più in alto) alla "scrittura di Mosè". In effetti, con poche e peraltro problematiche eccezioni, solo i testi che nella tradizione giudaica sono considerati di origine mosaica, ossia la Torah e il libro di Giobbe, risultano interessati dal fenomeno. La tesi generalmente condivisa, e autorevolmente avallata anche da Emmanuel Tov, è che l'ambiente di produzione e di circolazione di questi manoscritti sia stato quello dei Sadducei.[4]

Nel periodo del Secondo Tempio, e specialmente dalla metà del II secolo a.C., questa presunta forma privilegiata di veicolazione del sacro si sarebbe arricchita di un'ulteriore valenza, questa volta ideologica e connessa ad altre manifestazioni di rivendicazione dell'identità nazionale giudaica. Dopo secoli di dominazione straniera, l'antica scrittura di Israele tornava infatti in auge nell'età asmonaica, sia pure solo nell'ufficialità, grazie a un vero e proprio recupero antiquario, marcando non solo il proprio retaggio religioso, ma anche quello di regalità: benché gli Asmonei, di origini sacerdotali, non avessero legami con la dinastia davidica. Non sorprende dunque che l'uso di questa scrittura sia andato oltre la Torah, investendo la sfera della comunicazione pubblica: finendo così sulle monete (delle iscrizioni monumentali non ci è rimasto nulla) e inaugurando così una tradizione proseguita per circa un secolo, fino agli ultimi sovrani asmonei. Con Erode il Grande e i suoi successori, infatti, la consuetudine s'interrompe per fare posto, almeno sulle legende monetarie, a tipi e moduli espressivi comuni a quelli del mondo ellenistico, in cui Erode volle inserirsi in ogni modo, pur osservando alcuni li-

[3] Birnbaum 1971: 63-103.
[4] Tov 2004: 237-248.

miti.[5] Il valore "nazionale" della scrittura antica non sarà tuttavia dimenticato e, non casualmente, in occasione delle due principali rivolte antiromane (66-70 e 132-135 d.C.) e quindi in un clima di acceso nazionalismo, si recupereranno sulle monete locali anche le iscrizioni in scrittura paleoebraica, insieme al repertorio figurativo legato al Tempio e ai suoi oggetti sacri.[6]

Questa ricostruzione, che nel suo insieme non sembra mostrare troppe falle, pochi anni fa è stata contestata in uno studio (Zissu - Abadi 2014) secondo cui nel periodo del Secondo Tempio la scrittura paleoebraica sarebbe stata considerata, al contrario, tutt'altro che prestigiosa e, soprattutto, non avrebbe avuto alcuna valenza sacra. L'uso della *kᵉṯav ra'aṣ* nei manoscritti sarebbe dunque stato riservato non a rotoli di particolare valore liturgico o religioso, ma a quelli che non "sporcavano le mani": espressione rabbinica indicante ciò che al contatto rende le mani, e le persone, ritualmente impure (e le cose sacre rientrano in questa categoria). Secondo gli autori dello ctudio citato, prova della non sacralità della scrittura paleoebraica starebbe appunto nel loro impiego sulle monete del periodo asmonaico: essendo destinate a essere toccate da chiunque, è impensabile che esponessero le persone a una contaminazione rituale; *ipso facto*, essendo le monete destinate a circolare ovunque, avrebbero esposto quella scrittura, se sacra, a continue possibilità di profanazione.[7]

Questa rilettura delle evidenze disponibili – che riprende conclusioni non dissimili raggiunte a suo tempo da Moses Segal[8] – rimette in discussione il significato della scrittura *ra'aṣ* in alcuni tra i più singolari manoscritti di Qumran: vale pertanto la pena di verificare l'ipotesi e di provare a scoprire se non sia esente da criticità.

2. La scrittura ra'aṣ *nel periodo del Secondo Tempio*

Prima di procedere sarà utile ricordare, brevemente, in quali ambiti – a parte i manoscritti – è attestato l'uso della scrittura paleoebraica dal periodo persiano in poi, ossia nella cosiddetta età

[5] Meshorer 1982: 5-30; Roller 1998.

[6] Hanson 1964; Regev 2013: 185; Lacerenza 2011: 157.

[7] Zissu - Abadi 2014: 658-661.

[8] Segal 1951: 39; accolto anche in Birnbaum 1954-57: 63-64, ma già respinto in Skehan 1955: 42-43.

post-esilica, quando il passaggio alla scrittura quadrata di origine aramaica appare già come un fatto compiuto e l'aramaico stesso va ad affermarsi come lingua ausiliaria in una vasta area del Vicino Oriente antico, imponendo innovazioni anche sull'ebraico, al quale infine si affianca.[9]

Una rapida ricognizione dei materiali, ne mette subito in evidenza l'estrema scarsità su tutto il territorio di Giuda e per l'intero periodo in esame, comprendente l'età persiana, seleucide, asmonaica e romana.[10] Questo vuoto, peraltro, non investe solo i testi – molto brevi, o poco significativi – in scrittura ebraica antica, ma anche le iscrizioni in scrittura quadrata. Una generale, estrema povertà di documentazione scritta, difficile da spiegare in un territorio certamente in crisi economica, anche a causa della lunga dominazione straniera, ma vivace sotto il profilo demografico e culturale. Quali che siano le cause di questo deserto epigrafico, sul quale ci si è più volte interrogati, sporadiche apparizioni di scrittura ebraica antica si registrano comunque su monete, sigilli, pesi, ostraka, iscrizioni funerarie e in altri frammenti d'incerta tipologia. La varietà dei supporti è innegabile: ma dal punto di vista quantitativo la documentazione è residuale, talora quasi inclassificabile e, generalmente, di difficile datazione. Da Gerusalemme emerge un frammento di lastra dal Monte del Tempio, di cui non si può determinare se appartenesse a un'epigrafe pubblica o privata;[11] e tre graffiti su ossuari con semplici nomi.[12] Al di fuori della città santa si è rinvenuto presso Maresha (Beth Govrin), ancora in un contesto funerario, un graffito sulla facciata di una tomba con due nomi, Yehonathan e Šafan, il primo in scrittura paleoebraica e il secondo in scrittura quadrata.[13] Pochi altri resti provengono da Masada: qualche lettera su ostraka[14] e, su alcuni tronchi di colonna, lettere isolate, considerate verosimilmente simboli o marchi di lapicidi.[15] Apparterrebbero al tardo periodo persiano le im-

[9] Gzella 2015: 95-103, 190-193, 205-208.

[10] Naveh 1987: 119-124.

[11] Mazar 1975: 31-32.

[12] Due graffiti con il nome Ele'azar (Rosenthaler 1975; Barkay 1989) e uno con il nome Eliša' (Weksler-Bdolah 1998: 37).

[13] Zissu *et al.* 2008.

[14] Yadin - Naveh 1989: 6-7, 16, 19, 41, ostraka 286-380.

[15] Foerster 1995: 80-98.

pressioni di alcuni sigilli con il nome aramaico della provincia di Giuda, Yehud (*yhd*), in caratteri sia paleoebraici che giudaici, datate al IV secolo e la cui tradizione sembra essere giunta al principio del periodo seleucide, con bolli di sigilli sia del tipo *yhd* sia con il nome di Gerusalemme (*yršlm*), oltre ad alcuni pesi.[16] Fra l'età persiana e quella seleucide si collocano, infine, alcune serie monetali, ancora con la scritta *yhd*, collocate fra IV e III secolo a.C.[17] Queste monete mostrano che le emissioni con le legende in caratteri paleoebraici appartenenti all'età asmonaica, iniziate con il regno di Giovanni Ircano I (134-104 a.C.), si collocano dunque nel solco di una tradizione iniziata sotto la dominazione straniera. Ma al tempo degli Asmonei, mentre il greco era pressoché ovunque e le scritture quadrate di origine aramaica già si erano affermate localmente, riproporre la scrittura ebraica antica poté sembrare un'azione quasi rivoluzionaria, o forse solamente reazionaria: in ogni caso, a riequilibrare le cose penserà, come si è detto, Erode il Grande, sulle cui monete comparirà solo il greco.[18] Un uso limitato ma sicuro della scrittura paleoebraica è documentato nel periodo del Secondo Tempio anche in ambito samaritano, com'è emerso dagli scavi presso il Monte Garizim: che contrariamente a ogni aspettativa hanno restituito una documentazione epigrafica tipologicamente del tutto analoga a quella giudaica, ossia con preponderanza di scrittura quadrata e attestazioni rade di scrittura antica: chiaro che i Samaritani in questa fase non si identificavano ancora con questo tipo di scrittura, come sarebbe avvenuto in seguito.[19]

Le ultime manifestazioni della scrittura *ra'aṣ*, fra il 66 e il 135 d.C., più che espressioni di continuità, sono ancora segni di un ritorno all'antico che intende opporsi, con la forza della tradizione, all'invasione romana: ma con le monete battute all'interno di Gerusalemme nei quattro anni della Prima Rivolta e, ancora di più, con quelle in circolazione al tempo della Seconda Rivolta, quando ormai il Tempio non esisteva da più di cinquant'anni, siamo ormai all'accanimento terapeutico; dopo la fine della rivol-

[16] Cf. Lacerenza 2011: 156-157, nota 6.

[17] Meshorer 2001: 1-21.

[18] Meshorer 1982: 17.

[19] Su questi scavi, Magen *et al.* 2004; per il loro impatto sulla storia della scrittura samaritana, Elitzur 2013: 97-98.

ta di Bar Kochba,[20] la scrittura *ra'aṣ* resterà appannaggio esclusivo, per quanto ne sappiamo, dei soli Samaritani: anche se la scrittura samaritana vera e propria si consoliderà solo in età bizantina.[21]

3. Argomenti

Nello studio citato, si sostiene dunque che nel periodo del Secondo Tempio la scrittura *ra'aṣ* fosse riservata all'uso profano e che fosse invece la scrittura quadrata a essere considerata sacra, in linea con quanto si sostiene nella letteratura rabbinica.[22]

L'argomento principale è nel fatto che la scrittura paleoebraica appare «preferita» per le monete, destinate a transazioni commerciali e quindi a passare di mano in mano. Poiché, a causa della loro stessa funzione, le monete dovevano necessariamente entrare in contatto anche con persone impure (ad esempio i Gentili) e in contesti impuri (come i bagni pubblici), è impossibile che la scrittura paleoebraica potesse essere considerata sacra.[23] D'altra parte, si aggiunge, il fatto che una moneta pagana – con scritte in greco e immagini di divinità – come lo shekel di Tiro fosse accettato per il versamento dell'obolo di mezzo siclo al Tempio di Gerusalemme, il più santo dei luoghi, dimostrerebbe che le iscrizioni sulle monete non erano considerate rilevanti dal punto di vista religioso.[24]

Quest'ultimo argomento, in verità, contraddice il primo assunto: se è vero che delle monete destinate al Tempio ciò che contava era solo il loro contenuto d'argento, è evidente che le

[20] Si conoscono anche dei pesi di piombo con lettere paleoebraiche: cf. Meshorer 2001.

[21] Elitzur 2013: 97-98.

[22] Premessa e conclusioni in Zissu - Abadi 2014: 653, 661: «This view is in line with the rabbinic statement that the sacred script is the Assyrian script». Per i passi rabbinici in questione, cf. Lacerenza 2018: 141, 145-146.

[23] Zissu - Abadi 2014: 657-658.

[24] Zissu - Abadi 2014: 659: «Another example of the overall attitude towards coins in the Second Temple period is provided by the Tyrian sheqel. This coin, important for the religious economy because it was used for paying the annual half-sheqel donation to the Temple, bore the blatant image of a heathen deity ... But the Jews did not refrain from using this coin for the Temple, despite the prohibition against graven images, which was strictly observed throughout the Second Temple period. What was important about this coin was not the image or the inscription but its silver content. Because the Tyrian sheqel was the coin with the highest silver content, it was accepted for payment of the Temple tax».

monete di Tiro erano impure sotto qualsiasi altro punto di vista, sia per la loro provenienza, sia per le loro scritte e sia, più ancora, per le raffigurazioni dell'aquila al verso e della divinità raffigurata al *recto* (Herakles/Melqart). Eppure, questa era la valuta preferita per l'obolo del Tempio. Se per lo shekel di Tiro, destinato a essere ampiamente in circolazione nell'ambito del Tempio e presumibilmente anche a essere accumulato presso di esso, non sussisteva un problema di purità, non si comprende perché dovesse sussistere un problema di purità rituale proprio per le monete nazionali. Come Zissu e Abadi riconoscono, le scritte sulle monete avevano anche e soprattutto lo scopo di legittimare e di «fare pubblicità» al regime in carica.[25] Pertanto, nel caso delle monete asmonaiche con le iscrizioni paleoebraiche, appare evidente che a contare non era affatto la scritta in sé, ma il significato visuale di quei caratteri, che doveva evocare l'origine sacerdotale degli Asmonei e il loro collegamento col Tempio, legittimandone in qualche modo l'innesto, per sé abusivo, nel *palatium* di Davide.

Se una Torah ritualmente valida «sporca le mani», cioè rende impuri, quale problema pone – impuro per impuro – una moneta a sua volta impura, per sua stessa natura (lo shekel di Tiro), o per la scrittura che vi appare (le monete asmonaiche)? Chiaro che non vi fosse alcuna preoccupazione al riguardo.

4. La Torah non sempre sporca le mani

Il problema, in conclusione, forse non sta tanto nel valore sacro o non sacro attribuito alla scrittura paleoebraica, quanto nell'uso, per l'interpretazione dei materiali archeologici e dei fatti storici, di fonti, attitudini e categorie mentali che non appartengono al periodo considerato, ma che vi sono proiettate come se fossero coeve. Nello studio citato si compie dunque, a parte il resto, un errore metodologico, quando si cita a sostegno la letteratura rabbinica e particolarmente quei due passi (3:5 e 4:5) del breve trattato *Yadaim* ('mani'), presente nella sezione o ordine della Mišnah chiamato *Ṭohorot* ('cose pure'):

[25] Zissu - Abadi 2014: 657: «it is important to note that, for the people who minted them, coins had significance beyond their monetary value. Because they were circulated widely, coins were inscribed with political slogans and were viewed as a means to convey messages and advertise the regime».

סֵפֶר שֶׁנִּמְחַק וְנִשְׁתַּיֵּר בּוֹ שְׁמוֹנִים וְחָמֵשׁ אוֹתִיּוֹת, כְּפָרָשַׁת וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן, מְטַמֵּא אֵת הַיָּדַיִם. מְגִלָּה שֶׁכָּתוּב בָּהּ שְׁמוֹנִים וְחָמֵשׁ אוֹתִיּוֹת כְּפָרָשַׁת וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן, מְטַמֵּא אֵת הַיָּדַיִם. כָּל כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ מְטַמְּאִין אֵת הַיָּדַיִם

Un *sefer* (= un rotolo liturgico della Torah) cancellato e di cui restano solo 85 lettere, come nella sezione: *E quando l'arca veniva sollevata* (Num 10:35-36), rende le mani impure. Una *megillah* (= un piccolo rotolo liturgico, come *Ester*) su cui sono scritte solo 85 lettere, come nella sezione *E quando l'arca veniva sollevata*, rende le mani impure. Tutte le Sacre Scritture (*kol kitvê ha-qodeš*) rendono le mani impure.[26] (m*Yad* 3:5)

תַּרְגּוּם שֶׁבְּעֶזְרָא וְשֶׁבְּדָנִיֵּאל, מְטַמֵּא אֶת הַיָּדַיִם. תַּרְגּוּם שֶׁכְּתָבוֹ עִבְרִית וְעִבְרִית שֶׁכְּתָבוֹ תַּרְגּוּם, וּכְתָב עִבְרִי, אֵינוֹ מְטַמֵּא אֶת הַיָּדַיִם. לְעוֹלָם אֵינוֹ מְטַמֵּא, עַד שֶׁיִּכְתְּבֶנּוּ אַשּׁוּרִית, עַל הָעוֹר, וּבְדְיוֹ

Il testo aramaico che è in Esdra e in Daniele rende impure le mani. Un testo aramaico scritto in ebraico, e uno in ebraico scritto in aramaico, o in scrittura ebraica (*kᵉṯav 'ivrî*) (= in scrittura ebraica antica), non rende impure le mani; non rende mai impure (le mani) finché (le lettere) non si scrivono in *aššûrîṯ*, sulla pelle e con inchiostro nero. (m*Yad* 4:5).

Ma questo è il punto di vista dei maestri del II secolo, che non ci dice nulla sulle opinioni, nel periodo del Secondo Tempio, riguardanti il valore simbolico e gli usi permessi della scrittura ebraica antica e di quella quadrata. Nello studio qui discusso, d'altra parte, è solo menzionato in nota, e senza alcun commento,[27] un passo altrettanto importante e sempre dello stesso trattato, in cui si riporta un'interessante tradizione (in questo caso, un «aneddoto») relativo a un contrasto tra Farisei e Sadducei, che non avevano un'opinione comune su quali scritture "sporcassero" effettivamente le mani: e non solo quali Scritture (nel senso dei testi sacri, i *kitvê ha-qodeš*), ma quali espressioni scrittorie (*kᵉṯav 'ivrî*, o *kᵉṯav aššûrîṯ*) garantissero che un rotolo fosse "santo" – e quindi impuro – o meno:

[26] Il passo continua con la discussione sulla sacralità dei rotoli con il Qohelet e il Cantico dei Cantici.

[27] Zissu - Abadi 2014: 660 nota 9.

אוֹמְרִים צְדוֹקִים, קוֹבְלִין אָנוּ עֲלֵיכֶם, פְּרוּשִׁים, שֶׁאַתֶּם אוֹמְרִים, כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ מְטַמְּאִין אֶת הַיָּדַיִם, וְסִפְרֵי הוֹמֵרִיס אֵינוֹ מְטַמֵּא אֶת הַיָּדַיִם. אָמַר רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, וְכִי אֵין לָנוּ עַל הַפְּרוּשִׁים אֶלָּא זוֹ בִּלְבָד. הֲרֵי הֵם אוֹמְרִים, עַצְמוֹת חֲמוֹר טְהוֹרִים וְעַצְמוֹת יוֹחָנָן כֹּהֵן גָּדוֹל טְמֵאִים. אָמְרוּ לוֹ, לְפִי חִבָּתָן הִיא טֻמְאָתָן, שֶׁלֹּא יַעֲשֶׂה אָדָם עַצְמוֹת אָבִיו וְאִמּוֹ תַּרְוָדוֹת. אָמַר לָהֶם, אַף כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ לְפִי חִבָּתָן הִיא טֻמְאָתָן, וְסִפְרֵי הוֹמֵרִיס, שֶׁאֵינָן חֲבִיבִין, אֵינָן מְטַמְּאִין אֶת הַיָּדַיִם

I Sadducei dicevano: «Ci lamentiamo di voi, Farisei, perché dite che le Sacre Scritture rendono le mani impure, mentre i libri di Omero non rendono le mani impure». R. Yoḥanan ben Zakkay rispose: «Solo in questo c'è disaccordo con i Farisei? Forse che essi non dicono che le ossa di un asino sono pure, mentre le ossa del Gran Sacerdote Yoḥanan sono impure?». (I Sadducei) gli risposero: «Certo! Più si ama qualcosa, più è impura: per questo nessuno fa cucchiai con le ossa di suo padre o di sua madre». «Lo stesso» replicò (R. Yoḥanan) «è con le Sacre Scritture: poiché ci sono care, rendono impuri, e poiché i libri di Omero non ci sono cari, non rendono impure le mani». (m*Yad* 4:6)

Qualunque cosa questo passo, d'interpretazione non facile, abbia voluto dire in origine, una cosa indica chiaramente: che Farisei e Sadducei in tema di purità rituale non avevano affatto le stesse idee. In effetti, dei Sadducei sappiamo in realtà pochissimo e, anche secondo studi recenti, i loro contrasti con i Farisei, specie in materia di purità rituale e su cui vi sono vari riferimenti nella letteratura rabbinica, oltre al passo appena citato, hanno buone probabilità di essere stati volutamente esagerati.[28]

5. Conclusione

Né la documentazione epigrafica, né quella codicologica, né tanto meno la letteratura rabbinica forniscono argomenti utili o sufficienti per riscontrare nella scrittura dei rotoli paleoebraici di Qumran qualcosa di diverso da ciò che sembrano a prima vista, su cui emergono, fra le altre, due possibilità:

1) che si tratti effettivamente del perpetuarsi di una tradizione scribale per i testi sacri, risalente al periodo del Primo Tempio e rimasta in uso fra i Sadducei;

[28] Neusner 1975; Regev 2006.

2) che si tratti del recupero di un antico *modus scribendi*, dettato da motivazioni che possono essere state culturali, ideologiche, religiose, o tutt'e tre insieme.

Bibliografia

Barkay, Gabriel

1989 "Another Paleo-Hebrew Ossuary Inscription". *Israel Exploration Journal* 39: 201-203.

Birnbaum, Solomon A.

1954 *The Hebrew Scripts: II. The Plates*, Leiden: Brill.

1971 *The Hebrew Scripts: I. The Text*, Leiden: Brill.

Elitzur, Yoel

2013 "The Abba Cave: Unpublished Findings and a New Proposal Regarding Abba's Identity". *Israel Exploration Journal* 63: 83-102.

Foerster, Gideon

1995 *Masada I. The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports: Art and Architecture*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

Gzella, Holger

2015 *A Cultural History of Aramaic: From the Beginnings to the Advent of Islam*, Brill, Leiden.

Hanson, Richard S.

1964 "Paleo-Hebrew Scripts in the Hasmonean Age". BASOR 175: 26-42.

Lacerenza, Giancarlo

2011 "Due scritture per molte Scritture: autorità, sacralità e potere nei manoscritti biblici in scrittura paleoebraica". *Ricerche Storico-Bibliche* 2011/1: 155-175.

2018 "Osservazioni sul cambio di scrittura nell'Israele antico", in Raffaella Pierobon Benoit (a c.), *Avventure della scrittura. Documenti dal Mediterraneo Orientale antico*, Napoli: Centre Jean Bérard: 141-153.

Magen, Yitzhak - Misgav, Haggai - Tsfania, Levana

2004 *Mount Gerizim Excavations, 1. The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions*, Jerusalem: Israel Antiquities Authority.

Mazar, Benjamin

1975 "The Archaeological Excavations Near the Temple Mount", in: Yiquael Yadin (a c.), *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City, 1968-1974*, Jerusalem: Israel Exploration Society: 25-40.

Meshorer, Yakov

1982 *Ancient Jewish Coinage, 2: Herod the Great through Bar Cochba*, New York: Amphora Books.

2001 *A Treasury of Jewish Coins*, New York - Jerusalem: Amphora Books.

Naveh, Joseph

1987 *Early History of the Alphabet*, Jerusalem - Leiden: Magnes Press - Brill[2].

Neusner, Jacob

1975 "The Idea of Purity in Ancient Judaism". *Journal of the American Academy of Religion* 43: 15-26.

Regev, Eyal

2006 "The Sadducees, the Pharisees, and the Sacred: Meaning and Ideology in the Halakhic Controversies between the Sadducees and Pharisees". *Review of Rabbinic Judaism* 9: 126-140.

2013 *The Hasmoneans: Ideology, Archaeology, Identity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Roller, Duane W.

1998 *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley: University of California Press.

Rosenthaler, M.

1975 "A Paleo-Hebrew Ossuary Inscription". *Israel Exploration Journal* 25: 138-139.

Segal, Moses H.

1951 "Problems of the Dead Sea Scrolls". *Eretz-Israel* 1: 39-44 (ebr.).

Skehan, Patrick W.

1955 "The Text of Isaias at Qumran". *Catholic Biblical Quarterly* 17: 38-43.

Tov, Emmanuel

2004 *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, Leiden: Brill.

Weksler-Bdolah, Shlomit

1998 "Burial Caves and Installations of the Second Temple Period at the Har Hazofim Observatory (Mt. Scopus, Jerusalem)". *Atiqot* 35: 23-54.

Yadin, Yigael - Naveh, Joseph

1989 *Masada I. The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports: The Aramaic and Hebrew Ostraca and Inscriptions*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

Zissu, Boaz - Abadi, Omri

2014 "Paleo-Hebrew Script in Jerusalem and Judea from the Second Century B.C.E. Through the Second Century C.E.: A Reconsideration". *Journal for Semitics* 23: 653-664.

Zissu, Boaz - Hajaj, Elinor R. - Alon, Yoav

2008 "The 'Shafan Cave' at ʿIyye Nehash, in the Judean Foothills". *Judea and Samaria Research Studies* 17: 83-91 (ebr.).

Fig. 1 - Frammento di rotolo con il testo del Levitico in scrittura paleoebraica (11QpaleoLev, dettaglio).

Fig. 2 - Moneta della Seconda Rivolta (132-135 d.C.; tipo Meshorer 250a), anno II, con iscrizioni in caratteri paleoebraici.

Le gutturali nell'ebraico dei Rotoli del Mar Morto: isoglosse o "glosse isolate"?

MARIA MADDALENA COLASUONNO

Introduzione

Il presente contributo esamina l'indebolimento delle gutturali e l'alternanza fra le preposizioni על, אל e -ל nei Rotoli del Mar Morto (RMM) confrontati con il Testo Masoretico (TM).

Nell'ebraico antico le gutturali, laringali (occlusiva א e fricativa ה) e faringali (fricativa sorda ח e sonora ע), sono attestate in maniera disomogenea. Se si esclude l'inabilità al raddoppiamento, che interessa tutte le gutturali dell'ebraico antico, l'intensità dell'indebolimento si distribuisce lungo un *continuum* compreso tra due poli: il TM,[1] che presenta fenomeni di indebolimento pressoché occasionali, e il Pentateuco Samaritano, che documenta la regolare scomparsa delle gutturali, fatta eccezione per א all'inizio di sillaba e ע all'inizio di parola.[2] La documentazione dei RMM, invece, rappresenta una situazione intermedia fra l'ebraico masoretico e quello samaritano, caratterizzata da una grande fluidità che vale la pena di indagare.[3]

[1] GKC = Kautzsch 1910: §§ 22-23. Bergsträsser 1918: §§15 -16.

[2] Ben-Ḥayyim - Tal 2000: § 1.1.8.

[3] Kutscher 1974: 505-511; Mor 2013: 162; Reymond 2014: 71-114; Qimron 2018: 99-109.

2. Laringale occlusiva

Nel TM l'indebolimento dell'occlusiva è attestato sotto l'aspetto della quiescenza, in misura minore della sincope e ancor meno dell'aferesi. Quando è conservata nell'ortografia, ma trasferisce la vocalizzazione alla consonante che la precede, viene detta quiescente, e.g. לִקְרַאת < לִקְרַאַת.[4] L'occlusiva è regolarmente sincopata sia in fine di sillaba sia davanti a una consonante non vocalizzata: **'a'kulu>*'ākulu>'ōḵal*.[5] Sono attestate anche sincopi occasionali in diversi contesti fonologici, e.g. (Num 11:11) מָצָתִי per מָצָאתִי; (Gen 25:24) תוֹמִם per תוֹאֲמִם; (1Sam 1:17) שֵׁלָתֵךְ per שְׁאֵלָתֵךְ; (Giob 29:6) חֵמָה per חֶמְאָה.[6] Il pronome di prima persona plurale אֲנַחְנוּ si presenta con aferesi dell'occlusiva נַחְנוּ in Gen 42:11; Ex 16:7; Ex 16:8; Num 32:32; 2Sam 17:12; Lam 3:42. L'occlusiva tende a conservarsi in posizione iniziale, in particolar modo nei verbi di פ״א, ma con delle eccezioni, e.g. (2Sam 20:9) וַתֹּחֶז, (Sal 104:29) תֹּסֵף e (Ez 42:5) יוֹכְלוּ.[7] Tende a cadere nella coniugazione a prefissi dei verbi אמר, ארב e אסף.[8]

Nei RMM l'occlusiva può cadere nei contesti fonologici in cui è quiescente nel TM, e.g. (4Q174 1-2 i, 15) הַנָּבִיא vs (4Q175:5, 7) הַנָּבִי; (1Q34bis 3 i,7) בְּרָאתָנוּ vs (4Q495 2,1) בְּרָתָנוּ; (4Q268 f1:3) יָבוֹא vs (4Q266 f8i, 7) יבו. Quando è preceduta da /o/ o /u/ l'occlusiva può presentare una maggiore variabilità ortografica; tuttavia si noti che il lessema רֹאשׁ 'testa, capo' si presenta in quattro varianti ראש (217), רואש (24), ראוש (14), רוש (6) nei manoscritti biblici e ראש (157), רואש (28), ראוש (29), רוש (40) nei manoscritti non biblici, mentre l'omofono e omografo רֹאשׁ 'veleno' è attestato in due varianti ראש (7) e רוש (2) nei manoscritti biblici e ראש (3) e רוש (1) nei manoscritti non biblici.[9] Quando è preceduta dall'articolo, dalla congiunzione coordinante o dalla preposizione articolata -ב, l'occlusiva può cadere, e.g. (4Q374 2 i, 4) הרצות per הארצות; (1QH[a] 23, 28) הבנים per האבנים.[10] Tracce

[4] GKC = Kautzsch 1910: 70.

[5] Bergsträsser 1918: §15 a.

[6] GKC = Kautzsch 1910: 80; Bergsträsser 1918: §15d, f.

[7] GKC = Kautzsch 1910: §68h.

[8] Cfr. 1QHa 13, 16: Stegemann *et al.* 2009: 171.

[9] Clines 1993: *sub voce*. I numeri tra parentesi si riferiscono ai numeri delle occorrenze secondo Accordance.

[10] Qimron 2018: 101.

di questo fenomeno si rilevano occasionalmente già nel TM, e.g. (2Cr 22:5) הָרַמִּים per הָאֲרַמִּים.

3. Laringale fricativa

Nel TM la fricativa viene sincopata regolarmente con le preposizioni articolate -ב-, -ל e -כ, e.g. לַמֶּלֶךְ, non לְהַמֶּלֶךְ*. Alcune eccezioni sono attestate nei testi biblici tardi, e.g. (Ne 9:19) בְּהַדֶּרֶךְ. La sistematicità della sincope dell'articolo dà luogo all'opposizione semantica: (Gen 25:31) כַּיּוֹם 'prima di tutto' vs (1 Sam 9:13) כְּהַיּוֹם 'proprio ora'.[11] La fricativa delle terze persone plurali dei pronomi suffissi e della coniugazione a prefissi *hif'il* viene regolarmente sincopata, e.g. בָּם invece di בָּהֶם; יַקְטִיל per יְהַקְטִיל. Con i nomi teoforici la sincope è frequente, e.g. יְוֹנָתָן coesiste con יְהוֹנָתָן. Infine, l'impiego sistematico della fricativa come *mater lectionis* alla fine della parola è un altro indizio del suo indebolimento. Da ciò scaturisce l'opposizione semantica fra אַרְצָה 'verso la terra' e אַרְצָהּ 'la sua (di lei) terra', in cui la presenza del *mappîq* contraddistingue il valore consonantico originario della fricativa.

Nei RMM, oltre a cadere regolarmente nei contesti individuati nel TM, scompare occasionalmente in vari contesti, come quando funge da articolo preposto a un nome che inizia con una gutturale: (4QYer 1,11) עם החביב invece di העם החביב; (4Q521 2ii,7) את חסידיים per את החסידים. Non sono rari i casi in cui la fricativa è scambiata con l'occlusiva o con la faringale sorda, e.g. (4Q504 1-2 iv, 6) יְאודַה per יְהוּדַה; (1QIsa[a] e Isa 42:14) אֶחֱשֵׁיתִי invece di הֶחֱשֵׁיתִי; (1QIsa[a] e Isa 51:18) מְנַחֵל per מְנַהֵל.

4. Faringale fricativa sorda

Durante l'epoca del Primo Tempio non si riscontrano fenomeni di indebolimento delle faringali. Gli unici indizi di un iniziale indebolimento nel TM sono documentati dalla conservazione della נ davanti a una faringale nei verbi פ"נ, sebbene si conoscano delle eccezioni.[12]

[11] GKC = Kautzsch 1910: §35n.
[12] GKC = Kautzsch 1910: §66f.

Nei RMM la faringale sorda è sincopata raramente, e.g. (11Q1 [11QpaleoLev[a]] e Lev 25:32) אֲזָתָם per אֲחֻזָּתָם, ma casi analoghi a (1QIsa[a] e Isa 58:11) צַצָּחוֹת per צַחְצָחוֹת potrebbero comprovare più l'aplografia parziale che l'indebolimento della faringale. Abbastanza numerosi sono, invece, i casi di sincope o apocope con inserimento sovrascritto della faringale, e.g. (4Q33 [4QDeut[f]] e Deut 8:9]) נַשֶׁת, (1QS 5, 24) לְהוֹכִי״. Non è da escludere, a mio avviso, che l'inserimento successivo di una faringale fricativa sorda, preceduta dalla laringale dell'articolo, sia un esempio di aplografia determinata dalla somiglianza fra le due gutturali, piuttosto che una prova della quiescenza della faringale e.g. (4Q365a 2ii,8) הָ״דֶר.

La sostituzione della faringale con la velare sorda כ e viceversa comproverebbe che la faringale non era quiescente, bensì la sua articolazione era indistinguibile da quella della velare, come avviene oggi nella pronuncia askenazita dell' *'ivrit*, e.g. (4Q514 1i, 6) יאחְלוּ per יאֹכְלוּ e (4Q225 2i, 6) הַכוֹל per הַחוֹל. In considerazione della somiglianza grafica fra ח e ה, nonché della documentazione in nostro possesso, potrebbe essere incauto avanzare ipotesi sull'indebolimento della faringale con passaggio a laringale soltanto sulla base dello scambio con ה.

5. Faringale fricativa sonora

A differenza del TM, in cui la faringale sonora si conserva in tutti i contesti, nei RMM cade per essere sovrascritta oppure sostituita con un'altra gutturale, quando si trova in sillaba chiusa, in mezzo o alla fine di una parola o se è preceduta da *šwa*, e.g. יַבוֹר per יַעֲבֹר (1QIsa[a] e Isa 28:15); יַשֶׂה invece di יַעֲשֶׂה (1QIsa[a] e Isa 48:14); דֶ״ה (4Q426 1 i, 4); אִם per עִם (1QS 8, 2); שֶׂשׂ אָסָר per שִׂשָׂה עָשָׂר ([4QMMT] 4Q394 1-2 iv, 3); וְאַתָּה per וְעַתָּה (1QIsa[a] e Isa 5: 5). Al contrario, tende a conservarsi in posizione iniziale o mediana se seguita da una vocale piena.

6. אל, על e -ל

L'alternanza[13] fra le preposizioni על, אל e -ל non è stata spiegata esaustivamente invocando l'indebolimento delle gutturali e il contatto con l'aramaico e il greco.[14]

[13] Joüon - Muraoka 2009: § 133b.

Nei casi seguenti la sostituzione di על con אל potrebbe essere stata una scelta deliberata:[15] התנחל appropriarsi: (Isa 14:2) על, ma (1QIsa[a] 12:3) אל + luogo di proprietà di Dio; כלה essere deciso contro: (1Sam 25:17) אל + referente umano principale vs על + referente umano collettivo secondario e (Est 7:7) אל + referente umano; נגלה essere manifestato: (Isa 53:1) על, ma (1QIsa[a] 44:5, 1Q8 23:10 [1QIsa[b]]) אל + referente umano (pronome interrogativo); נשען appoggiarsi: (Isa 10:20, 1QIsa[a] 10:7) על + referente umano negativo, (Isa 10:20) על, ma (1QIsa[a] 10:8) אל + Dio; שלם ricompensare, מדד misurare: (Isa 65:6, Isa 65:7 k) על, ma (1QIsa[a] 52:4, Isa 65:7 q e 1QIsa[a] 52:7) אל + parte del corpo figurata.

Alla luce di questi esempi sono incline a ipotizzare che על sia sostituita con אל per marcare il contrasto fra due elementi (1Sam, 1QIsa[a]10), quando regge un referente divino (1QIsa[a]12) oppure per enfasi (Isa 65:6). Di conseguenza si può inferire che אל può introdurre un elemento marcato, per lo più, animato. Tuttavia, la scelta fra על e אל talvolta è imprevedibile, e.g. התפלל pregare: (1Sam 1:10) על + nome di Dio; כבד inasprirsi: (1Sam 31:3) אל, ma (1Cr 10:3, 4Q51 f48 49:5 [4QSam[a]]) על + nome proprio di re; נלוה unirsi a: (Isa 56:6) על, (1QIsa[a] 12:3) אל, ma (1Q8 24:22) על + nome divino.

Parallelamente si nota la preferenza per על a scapito di אל[16] sia nel TM, prevalentemente post-esilico, sia in alcuni RMM, e.g. כבד inasprirsi: (1Sam 31:3) אל, ma (1Cr 10:3) על + nome proprio; כתב scrivere: (Esdra 4:7) על + nome proprio di re; שלח inviare: (2Cr 30:1) על + toponimi (Israele e Giuda); עף volare: (Isa 60:8, 1QIsa[a] 49:11) אל, ma (1Q8 26:12) על + costruzione per l'allevamento dei colombi; שב tornare: (1QS 7:2) על + nome comune collettivo;[17] שמח essere lieto: (2Re 20:13, Isa 39:2, 1QIsa[a] 32:16, 1Q8 16:12) על + pronome suffisso; שמע ascoltare, obbedire: (Jer 23:16, 4Q175 7) על + nome comune riferito ai profeti.

Un certo numero di casi riguarda l'alternanza fra אל/על e -ל:[18] בא andare: (CD 6:12) אל + luogo, ma (4Q271 fr.5i 21) -ל + nome

[14] Kutscher 1974: 510-511.

[15] Clines 1993: *sub voce;* Brown *et al.* 2010: *sub voce;* Kratz *et al.* 2017: *sub voce.*

[16] Clines 1993: *sub voce;* Brown *et al.* 2010: *sub voce.*

[17] Martone 2014: 36 'consiglio della comunità'.

[18] Clines 1993: *sub voce;* Brown *et al.* 2010: *sub voce.*

comune collettivo;[19] המה mormorare, fremere: (Ct 5:4) על, ma (Jer 31:20) -ל + pronome suffisso; שב ritornare: (Deut 20:8) -ל, ma (11QT[a] 62, 3-4) אל + nome comune.

Gli esempi di alternanze fra le preposizioni sono stati classificati in tre categorie: (1) אל→על; (2) על→אל; (3) ל↔על/אל. L'uso di אל invece di עַל è un fenomeno sintattico-semantico-pragmatico, rafforzato, verosimilmente, dalla somiglianza grafica fra ע e א, oltre che dalla tendenza generale all'indebolimento della faringale. Il fenomeno contrario, ovvero la preferenza per על a scapito di אל, potrebbe essere stato influenzato dall'aramaico medio e tardo, caratterizzati dall'obsolescenza della preposizione אל. La sostituzione di על/אל con ל non sembra essere stata determinata dall'indebolimento delle gutturali, giacché א e ע tendono a non cadere o a essere sostituite da un'altra gutturale all'inizio di parola,[20] così come la preferenza di אל/על rispetto a -ל non sarebbe possibile se la causa fosse l'indebolimento delle gutturali.

Considerata la compresenza di fenomeni contrapposti con distribuzione imprevedibile sia nel TM sia nei RMM, sono incline a ritenere che l'instabilità delle preposizioni esaminate sia il riflesso di un fenomeno antico differenziatosi in tre tendenze in ebraico post-esilico. Basandomi sull'analisi tipologico-semantica delle preposizioni semitiche condotta da Fabrizio Pennacchietti,[21] presumo che i casi analizzati siano esempi della fase di passaggio dal sistema preposizionale cosiddetto cruciforme, caratterizzato dalla presenza di על e -ל, al sistema a forma di H in cui compare אל. Tipologicamente אל è puntuale,[22] come -ל, e centrifuga,[23] come על, di conseguenza nella ripartizione dei campi semantici entra in competizione con entrambe le preposizioni preesistenti. Nel sistema cruciforme על rappresenta le relazioni sopra, vicino a, a causa di, al cospetto di, contro, ecc., mentre -ל indica la direzione, l'obiettivo, il beneficio il possesso, ecc. La preposizione אל, essendo stata introdotta come controparte di מן, si è specializzata nella relazione spaziale verso la meta, dopo un periodo di transizione in cui – come si è vi-

[19] 'Comunità'.

[20] Reymond 2014: 87.

[21] Pennacchietti 1974 e 2006.

[22] La relazione fra i due elementi correlati è percepita come unitaria.

[23] Pur rimanendo stabile il fulcro della relazione sul primo elemento, l'attenzione si riversa sul secondo elemento.

sto, per ragioni tipologiche, semantiche, sintattiche, fonetiche, grafiche, di contatto con l'aramaico e di evoluzione della lingua – si è parzialmente sovrapposta ai valori semantici non specializzati di על e -ל.[24] La sostituzione di על/אל con ל in ebraico post-esilico potrebbe essere spiegata come l'esito dell'influenza di rinforzo dell'aramaico che ha contrastato l'avanzare di אל nei campi semantici originariamente[25] occupati da -ל.

Conclusione

L'indebolimento delle gutturali nel TM è un fenomeno a bassa intensità, confermato dalla *Nebenüberlieferung* greca, sebbene in alcuni casi la laringale fricativa sia regolarmente sincopata. Nei RMM l'intensità dell'indebolimento aumenta, ma risulta alquanto irregolare nella maggioranza dei testi. L'indebolimento delle gutturali è un fenomeno areale delle lingue semitiche in contatto con lingue non semitiche,[26] che interessa tutta la documentazione dell'ebraico antico, particolarmente i testi scritti da scribi che padroneggiavano il greco. Il contatto col greco ha accentuato l'indebolimento delle gutturali in alcuni rotoli settari in 1QIsa[a], 1QH[a] e nei Testimonia, così come la mancata padronanza del greco o l'impiego di una varietà di ebraico vicina a quella dell'epoca mishnica potrebbe aver contribuito alla minore intensità dell'indebolimento delle gutturali in testi come 4QMMT. Infine, l'alternanza fra le preposizioni אל, על e -ל è un fenomeno complesso e multi-variato non causato, bensì soltanto rafforzato, in alcuni casi, dalla tendenza delle gutturali a indebolirsi.

Sebbene siano attestati numerosi casi che denunciano l'indebolimento delle gutturali, la maggioranza presenta una ortografia standard. Inoltre, le gutturali non sono state interessate dall'indebolimento né contemporaneamente né con la stessa intensità, pertanto sono esaminate spesso separatamente. In conclusione, prendendo in prestito il gioco linguistico di Moshe Goshen-Gottstein,[27] l'indebolimento delle gutturali più che *isogloss*, appare un intreccio di *isolated gloss(es)*.

[24] Si noti che in Gen 4:8 אל ha il valore di 'contro'.
[25] Quando vigeva il sistema cruciforme.
[26] Fassberg 2018: 30-31.
[27] Goshen-Gottstein 1965: 102.

Bibliografia

Ben-Ḥayyim, Ze'ev - Ṭal, Avrāhām

2000 *A Grammar of Samaritan Hebrew: Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions*, Winona Lake, Ind: Eisenbrauns.

Bergsträsser, Gotthelf

1918 *Hebräische Grammatik*, 1, Leipzig: Vogel (repr. 1962. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung).

Brown, Francis - Driver, Samuel R. – Briggs, Charles A.

2010 *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Clines, David J. A. (a c.)

1993 *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Fassberg, Steven

2018 "Gutturals and Gemination in Samaritan Hebrew". In: Jan Joosten - Daniel Machiela - Jean-Sébastien Rey (a c.), *The Reconfiguration of Hebrew in the Hellenistic Period: Proceedings of Seventh International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira at Strasbourg University, June 2014*, Leiden-Boston: Brill: 30-43.

GKC = Kautzsch, Wilhelm (a c.)

1910 *Gesenius' Hebrew Grammar, Trans. by Arthur E. Cowley*, Oxford: Clarendon.

Goshen-Gottstein, Moshe H.

1965 "Linguistic Structure and Tradition in the Qumran Documents". *Scripta Hierosolymitana* 4: 101-137.

Joüon, Paul - Muraoka, Takamitsu

2009 *A Grammar of Biblical Hebrew: Second Reprint of the Second Edition, with Corrections*, Roma: Gregorian & Biblical Press.

Kratz, Reinhard G. - Steudel, Annette – Kottsieper, Ingo (a c.)

2017 *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zu den Texten vom Toten Meer: Einschliesslich der Manuskripte aus Kairoer Geniza*, Berlin: de Gruyter.

Kutscher, Edward Y.

1974 *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll: (1Q Isa[a])*, Leiden: Brill.

Martone, Corrado

2014 *Scritti di Qumran,* 1, Brescia: Paideia.

Mor, Uri

2013 "Guttural Consonants: Pre-Masoretic'". *EHLL* 2: 161-165.

Pennacchietti, Fabrizio A.

1974 "Appunti per una storia comparata dei sistemi preposizionali semitici". *AION* 34: 161-208.

2006 "Come classificare le preposizioni? Una nuova proposta". *QLL* 6: 1-20.

Qimron, Elisha

2018 *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem: Yad Yizhak Ben-Zvi.

Reymond, Eric D.

2014 *Qumran Hebrew: An Overview of Orthography, Phonology, and Morphology*, Atlanta, GA - Society of Biblical Literature.

Stegemann, Hartmut, Schuller, Eileen – Newsom, Carol

2009 *1QHodayot^{a} - with Incorporation of 1QHodayot^{b} and 4QHodayot^{a-f}* (DJD XL), Oxford: Clarendon.

Eredità e prospettive degli studi: l'Egitto senza faraoni

MARILINA BETRÒ

«a tutti gli uomini è riconosciuto
il diritto di essere Egittologi …»
Edda Bresciani (1930-2020)

Non posso non aprire queste riflessioni sull'eredità e le prospettive dell'Egittologia oggi senza citare la frase con cui Edda Bresciani aveva suggellato la sua *lectio magistralis* nel primo convegno EVOA a Pisa nel 2017.[1] Scherzosa, ironica, provocatoria come solo lei sapeva essere.

Benché in realtà poco incline a popolare il mondo di egittologi e sottilmente elitaria, molto indubbiamente si deve a lei per la diffusione dell'Egittologia: nella ricerca e didattica accademica, nell'immagine internazionale che la sua figura di studiosa amata e riconosciuta ovunque, in Italia come all'estero e in ambiti diversi, aveva saputo proiettare sulla disciplina, infine presso il grande pubblico, con i tanti scritti arguti e multiformi negli interessi e nell'amplissima cultura.

Il quadro che a giugno 2017 aveva tracciato dell'Egittologia italiana è oggi sostanzialmente stabile: l'avvicendarsi dei giovani – ricercatrici e ricercatori a tempo determinato – ha visto il settore scientifico-disciplinare L-OR/02, "Egittologia e civiltà copta", aumentare da quindici a sedici unità con l'acquisizione

[1] Bresciani 2018: 18.

all'Orientale di Napoli di una giovane ricercatrice, Gilda Ferrandino, nel campo poco battuto della lingua ed epigrafia meroitiche; mentre, rispettivamente, Bologna ha visto l'ingresso di Henning Franzmeier e Firenze, dove di recente è andata in pensione Gloria Rosati, quello di Federico Contardi. Il passaggio a professore ordinario di Andrea Manzo ha coronato il biennio trascorso, restituendo a Napoli il posto di prima fascia che aveva perso con la morte di Rodolfo Fattovich.

L'apparente floridità di questa istantanea dell'attuale Egittologia italiana non deve però trarre in inganno, se si considera che sotto l'unica sigla L-OR/02, per una fisionomia della tradizione di studi e ricerche sull'Egitto antico acquisita sin dalle origini, si riuniscono le discipline che vanno dall'archeologia (egiziana, copta e nubiana) alla filologia (passando attraverso testi geroglifici, ieratici, demotici, copti, meroitici) e alla storia (dal predinastico all'età greco-romana e tardo-antica).

Compito impari, dunque, quello di dover trarre qui le fila di cos'è oggi l'Egittologia, laddove l'altra "metà del cielo" vicino-orientale può contare per le rispettive sezioni su più eccellenti voci in corrispondenza dei diversi settori scientifico-disciplinari: la storia della tradizione e la politica degli studi sul Vicino Oriente in Italia vedono, come è noto, quest'ultima area del sapere articolata in diverse specializzazioni a fronte della monadica compattezza dell'Egittologia. Benvenuta è dunque l'iniziativa degli organizzatori napoletani di affidare a Paola Buzi la presentazione della parte che riguarda l'Egitto copto e tardo-antico, rendendo meno arduo il mio compito. Meriterebbe, nei convegni futuri, estendere la prassi anche al settore di studi sulla Nubia e Sudan, che vede ormai una ricchezza crescente di esperienze di ricerca, insegnamento e progetti archeologici. Sia chiaro però che non sto affatto rivendicando la necessità di una riforma del sapere accademico egittologico sulla scorta di quello che ha caratterizzato la tradizione di studi del Vicino Oriente. Al contrario, trovo che questa compattezza dell'Egittologia sia una forza che permette a chi voglia e sappia una complessità di visione preziosa e da conservare. Penso semmai che sia un aspetto di cui bisognerebbe tener conto nella distribuzione delle risorse accademiche.

Tra il convegno napoletano del 2019 e il momento in cui sto scrivendo, molte cose si sono frapposte che non possono essere

ignorate, in particolare l'esperienza della pandemia e di quello che ha comportato, anche nello specifico del tema qui trattato. Se già negli anni scorsi la situazione politica della quasi totalità dei paesi in cui tutti noi ci troviamo a lavorare ha determinato scenari critici, spesso drammatici, che meriterebbero serie riflessioni (Matthiae 2018), la pandemia ha da un lato complicato la situazione degli spostamenti e dello svolgimento di missioni archeologiche, epigrafiche e di studio; dall'altra ha travolto la routine e le prassi consolidate del nostro lavoro accademico, nella didattica e nella ricerca. La stessa parola "nazionale" perde significato nell'immensamente angusto di uno spazio di lavoro chiuso tra le pareti di casa ma al tempo stesso aperto alla straordinaria pervasività e connettività del nostro computer. Toccherà al prossimo convegno confrontarsi sui risultati e le problematiche aperte dalla portata di questi eventi. Qui sposto all'indietro le lancette e guardo allo scenario congelato pre-COVID, con un tentativo di sintesi di ciò che è accaduto all'Egittologia nel passaggio dal passato al futuro e una breve panoramica di come questo si rifletta nel quadro delle varie sedi.

Lo stretto binomio tra ricerca filologica e archeologica continua a caratterizzare l'Egittologia italiana più recente. La forte tradizione filologica del XIX secolo, originata dall'importanza che la decifrazione del geroglifico rivestì per la comprensione della civiltà egiziana, e la grande espansione degli studi archeologici nel XX secolo, si traducono oggi sinergicamente nella generale consapevolezza di quel modello dualistico già individuato da Antonio Loprieno:[2] la maggior parte dei testi e della documentazione monumentale permettono la ricostruzione del mondo delle élites, mentre la ricerca storico-archeologica ha in sé le potenzialità e i mezzi per cercare di comprendere la vita degli strati inferiori, ossia la gran maggioranza della popolazione egiziana.

Questa consapevolezza ha tagliato in maniera trasversale l'Egittologia tra XX e XXI secolo e sta cambiando profondamente la ricerca egittologica: il risultato evidente è la maggiore attenzione alla cultura materiale, alle tracce di ciò che è stato obliterato dalla tradizione ufficiale – della regalità e delle *élites* – e la ricostruzione di una identità culturale molteplice e non più solo

[2] Loprieno 2003; Schneider 2018: 245-246.

filtrata dalla retorica statale e centrale. Allo stesso tempo, questa mutata visione porta alla necessità di una revisione critica dei fondamenti stessi della ricostruzione egittologica quale si è andata disegnando a partire dai primi studi dell'Ottocento. Si assiste dunque oggi ad una vera e propria riscrittura della storia dell'antico Egitto, che coinvolge tutti gli aspetti della sua cultura ed è percepibile negli ambienti di ricerca più sensibili e attenti, in Italia come all'estero. Esemplificativa è in proposito la discussione riflessa nei numeri speciali del *Journal of Egyptian History* del 2020 e del 2018, dedicati rispettivamente al rapporto con la "Global History" e al tema delle identità etniche nell'antico Egitto e dell'identità dell'Egittologia.

I progetti di ricerca nazionali attualmente in corso vedono al centro tematiche che si innestano sui nodi sopra delineati, declinandole in modi diversi. Il PRIN 2017 «Archaeomemory» (2020-2023), coordinato da Patrizia Piacentini, che unisce le sedi di Milano, Napoli (Manzo) e Roma (Buzi), mira alla costruzione di una piattaforma digitale flessibile che permetta la condivisione di archivi diversi, evidenziando attraverso casi specifici selezionati dalle tre unità di ricerca come siano cambiati approcci e paradigmi della disciplina, da quello largamente antiquario delle origini fino al post-processuale.

L'attenzione agli archivi, visti come strumento per il ripensamento critico delle radici stesse dell'Egittologia in tutti i suoi aspetti, dalla storia alla archeologia, resta una delle linee portanti della ricerca all'Università di Pisa. Essa passa anche attraverso la decostruzione di storie e di scenari archeologici che hanno dominato la narrazione egittologica e che lo studio integrato e transdisciplinare di dati e documenti diversi permette ora di affrontare (Betrò 2022 a, b; Miniaci 2022 a, b).

Nello stesso 2017, il PRIN Giovani «PROCESS», vinto da Gianluca Miniaci a Pisa, mette al centro le persone e le classi meno abbienti, utilizzando i manufatti come prodotti di uno scambio fluido tra uomo, pensiero, processi tecnologici e oggetti, in grado di ricostruire una nuova geografia sociale dell'antico Egitto. Combinando analisi archeometriche e dati archeologici, il progetto intende estrapolare informazioni relative ai contesti spazio-temporali in cui gli oggetti si sono spostati nell'antichità, dall'estrazione delle materie prime al loro trasporto, dalla lavorazione alla circolazione e infine al loro utilizzo.

La riflessione metodologica sulla disciplina sta comportando, tra l'altro, una revisione della tradizionale visione «insulare» dell'antico Egitto,[3] nata nell'Egittologia tardo-ottocentesca come reazione all'Egitto «de-africanizzato» e perciò «vicino-orientale» di Maspero.[4] Una fioritura di studi oggi rivaluta, da un lato, l'identità sfaccettata, multietnica e multiculturale della civiltà egiziana antica, dall'altro il flusso di scambi e interazioni che collocano il paese in una rete di contatti tale da rendere inverosimile la vecchia immagine autarchica. Un apporto prezioso alla ricostruzione dei rapporti tra Egitto e altre regioni antiche dell'Africa nordorientale è offerto da L'Orientale di Napoli (Manzo 2017 e 2020 a, b), anche attraverso i risultati delle missioni archeologiche nell'area del Mar Rosso, in Sudan ed Etiopia. Va invece segnalato un certo ritardo, rispetto al panorama estero, nello studio delle relazioni e interazioni con il Levante, con alcune, ancora rare ma benvenute, eccezioni (Miniaci 2018). Lo smantellamento del *topos* insulare nell'ambito storico-religioso e la dialettica tra identità e alterità sono state poste al centro di un bel convegno romano pubblicato da Paola Buzi (si veda in particolare Buzi 2018); il tema diviene imprescindibile nel momento in cui si guarda all'Egitto greco-romano e alla sua complessa eredità culturale (Ciampini 2017).

Resta invece ancora tra i *desiderata* un testo di storia dell'antico Egitto che renda conto delle nuove prospettive e interpretazioni qui rapidamente delineate. Va tuttavia segnalata la sintesi agile ma ben informata pubblicata di recente da Daniele Salvoldi, giovane studioso italiano oggi docente all'American University al Cairo (Salvoldi 2020).

Se oggi l'idea che il dovere primario dell'egittologo sia pubblicare materiale inedito non è più un diktat e molto più spazio è lasciato all'approccio teorico e interpretativo, studio e pubblicazione dell'inedito restano pilastri fondanti nella pur mutata realtà della ricerca egittologica contemporanea. Musei e scavi sono le fonti, ben lontane dall'essere esaurite, dei documenti e monumenti oggetto di ricerca. Accanto a pubblicazioni di testi e monumenti inediti (tra i più recenti, il volume di Zecchi 2019,

[3] Baines 2020: 422: «the perhaps endangered species of Egyptological isolationists».

[4] Agut - Moreno-Garcia 2016: 789-791.

ma numerosissimi sono i contributi in riviste e volumi collettivi, che sarebbe impossibile qui menzionare anche in piccola parte), risultati talvolta inattesi sono dati anche dalla ricostituzione dei contesti di oggetti e testi ben noti, come nell'importante studio sulla tomba dei papiri del Ramesseum di Miniaci (2020) o per alcuni degli oggetti portati dalla Spedizione franco-toscana del 1828-29 (Betrò 2020).

Negli studi egittologici il rapporto con i musei è tradizionalmente assai stretto, con un legame fertile in entrambe le direzioni, che travalica i confini nazionali. Restando in Italia, è attivo e vivace lo scambio con le più grandi collezioni egiziane, dal Museo Egizio di Torino al Museo Civico Archeologico di Bologna, all'Archeologico di Firenze (dove da poco Anna Consonni ha sostituito l'amica e collega Maria Cristina Guidotti andata in pensione), al MANN di Napoli, con progetti congiunti, formazione di studenti nei tirocini, collaborazione per tesi di laurea e di dottorato. La ricognizione, lo studio e la valorizzazione delle collezioni minori presenti sul territorio sono l'obiettivo di diversi progetti oggi in atto da Nord a Sud: gli oggetti egizi ed egittizzanti conservati in Veneto sono i protagonisti del Progetto EgittoVeneto, guidato da Emanuele Ciampini; a Pisa, dopo il Progetto Rosellini, «TEMA» (La Toscana Egittologica tra Musei e Archivi) si occupa della formazione delle collezioni egizie in Toscana e delle tracce lasciate dalle numerose raccolte passate per il porto di Livorno verso la destinazione dei grandi musei internazionali; nell'ambito del più vasto progetto "Itinerari isiaci della Campania", una convenzione tra l'Università degli Studi di Napoli l'Orientale e la Provincia di Benevento (2020) ha inaugurato una nuova fase del programma di ricerca, diretto da Rosanna Pirelli, dedicata questa volta all'Iseo sannita (dopo la nuova esposizione della collezione egittologica del MANN). Il programma prevede la realizzazione di un nuovo progetto espositivo dei materiali egiziani ed egittizzanti pertinenti all'Iseo, la redazione di un catalogo aggiornato dedicato a un ampio pubblico e un volume di carattere scientifico rivolto al pubblico degli studiosi. Importante e ricca di potenzialità è infine l'attività dei musei universitari con collezioni egittologiche: a Pisa da anni Flora Silvano si occupa di quelle incluse nel Sistema Museale di Ateneo, a Napoli è stato istituito dall'Orientale nel 2012 il Museo "Umberto Scerrato".

Quasi tutte le sedi universitarie dove è possibile compiere oggi studi egittologici offrono, accanto all'insegnamento della storia e archeologia dell'antico Egitto, corsi di lingua e scrittura, a livelli diversi laddove le risorse docenti lo consentano. Uno strumento recente per la didattica della lingua egiziana è il manuale di Emanuele Ciampini, uscito nel 2018; un utile ausilio agli studenti sarà anche, una volta terminato, il *Dizionario dell'Egiziano antico*, sotto la guida dello stesso studioso, incluso nel progetto dei *Dizionari del Vicino Oriente* che coordina la collega Simonetta Ponchia dell'Università di Verona. È stata inoltre pubblicata di recente una storia della letteratura dell'antico Egitto (Buzi 2020). Nell'ambito dell'insegnamento della lingua e delle scritture, l'Università di Pisa presenta attualmente l'offerta formativa più ricca e articolata, con corsi che vanno dal Medio Egiziano a quelli più avanzati di Filologia egiziana e Ieratico, mentre Demotico, Epigrafia egiziana ed Egittologia II si alternano negli anni. Non è da meno peraltro l'offerta pisana in ambito archeologico, con gli insegnamenti di Archeologia egiziana, Cultura e materiali dell'antico Egitto e l'innovativo Storia sociale. Bologna a sua volta unisce a corsi linguistici, filologici e di epigrafia, l'insegnamento dell'archeologia, così come l'Orientale di Napoli affianca agli insegnamenti di Egittologia e di Archeologia e storia dell'arte egiziana, quelli di Antichità nubiane e di Archeologia della Valle del Nilo (oltre a quello di Archeologia e antichità etiopiche).

Nonostante le traversie degli ultimi anni e i frequenti ritardi nell'ottenere i permessi della security (per quanto riguarda l'Egitto), le attività archeologiche sono tuttora numerose in molti siti egiziani e sudanesi, spesso collegate a sedi universitarie – ma non esclusivamente – e con diverse collaborazioni internazionali. In Egitto operano già da diversi anni la missione di Paolo Gallo dell'Università di Torino sull'Isola di Nelson, quella dell'Orientale di Napoli ad Abusir co-diretta da Rosanna Pirelli e Andrea D'Andrea insieme a Massimiliano Nuzzolo dell'Acca-demia delle Scienze di Varsavia, la missione nel Fayum dell'Università del Salento a Soknopaiou Nesos, sotto la direzione di Paola Davoli e Mario Capasso, e quella a Tebtynis, diretta da Claudio Gallazzi per l'Università di Milano; Paola Davoli dirige anche una missione nell'ambito del progetto internazionale Dakhleh Oasis Project. Ad Antinoe opera la missione dell'Istituto Papirologico Vitelli – Uni-

versità di Firenze, diretta da Rosario Pintaudi, mentre a Manqabad – Asyut è attiva l'Orientale di Napoli con Rosanna Pirelli, insieme a Paola Buzi (Roma la Sapienza). L'Orientale mantiene inoltre la concessione sul Mar Rosso, a Mersa/Wadi Gawasis, in collaborazione con la Boston University e l'ISMEO, connessa alla missione nel Deserto Orientale, ambedue dirette da Andrea Manzo. Sempre tra le missioni "storiche", l'area tebana vede impegnati il Centro Egittologico "Francesco Ballerini" al tempio di Amenhotep II, sotto la direzione di Angelo Sesana, e la missione dell'Università di Pisa a Dra Abu el-Naga (Marilina Betrò).

A quelle fin qui enumerate altre concessioni si sono aggiunte negli anni recenti: quella del Consiglio Nazionale delle Ricerche a Tell El-Maskhuta, la missione congiunta del Museo Egizio di Torino con la preesistente del Museo di Leiden nella necropoli del Nuovo Regno a Saqqara, la missione congiunta dell'Università di Pisa (G. Miniaci) con l'Università di Köln (R. Bussmann) a Zawyet Sultan (Minya), la missione del Politecnico di Milano all'Oasi di Kharga e, infine, la missione dell'Università di Milano (P. Piacentini) ad Assuan. A questo panorama, che non ha la pretesa di essere completo, vanno aggiunte le missioni attive nel campo della documentazione e conservazione di monumenti egiziani, le survey e le spedizioni di archeologia preistorica.

In Sudan, infine, Venezia opera sul sito del Palazzo di Natakamani a Napata e L'Orientale, in collaborazione con diverse istituzioni sudanesi e l'ISMEO, nel Sudan Orientale.

Un quadro, insomma, di grande dinamismo e vivacità culturale, fortemente proiettato verso il futuro, che fa ben sperare.

Bibliografia

Agut, Damien - Moreno-Garcia, Juan Carlos

2016 *De Narmer à Diocletien 3150 av. J.-C. - 284 apr. J.-C. L' Égypte des Pharaons*, Belin: Paris

Baines, John

2020 "Reflections on How Ancient Egyptian Comparative History is Done: from Microhistory to Cliodynamics". *Journal of Egyptian History* 13: 422-431.

Betrò, Marilina

2020 "Lost and (Sometimes) Found: Contexts and Objects from the Franco-Tuscan Excavations at Thebes West (1828-1829). The Case of Tamutneferet". In: Anne-Hélène Perrot - Renaud Pietri, and Juliette Tanré-Szewczyk (a c.), *L'objet égyptien: source de la recherche. Actes du colloque École du Louvre 17, 18, 19 juin 2015*, Paris: École du Louvre: 275-292.

2022a "The Identity of Ahhotep and the Textual Sources". In: Miniaci - Lacovara (a c.) 2022: 131-152.

2022b "A Note to Carter Manuscripts and the Discovery of Ahhotep's Coffin (Cairo CG 28501)". In: Miniaci - Lacovara (a c.) 2022: 109-120.

Betrò, Marilina - de Martino, Stefano - Miniaci, Gianluca - Pinnock, Frances (a c.)

2018 *Egitto e Vicino Oriente antichi: tra passato e futuro. Studi e ricerche sull'Egitto e il Vicino Oriente in Italia. I convegno nazionale, Pisa, 5-6 giugno 2017*, Pisa: Pisa University Press.

Bresciani, Edda

2018 "Relazione introduttiva". In: Betrò *et al.* (a c.) 2018: 15-18.

Buzi, Paola

2018 "Defining Otherness and Identity: Some Remarks Concerning the Relation with the Other in the Egyptian Religion". *Studi e materiali di storia delle religioni* 84: 15-22.

2020 *La letteratura egiziana antica: opere, generi, contesti.* Con un contributo di Angelo Colonna. Roma: Carocci.

Ciampini, Emanuele M.

2017 "Una cultura/molte culture: modelli e memoria". In: Sabina Crippa - Emanuele M. Ciampini (a c.), *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals: An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM),* Venezia: Edizioni Ca' Foscari Digital Publishing: 15-20.

2018 *La lingua dell'antico Egitto.* Milano: Ulrico Hoepli.

Loprieno, Antonio

2003 "Interdisziplinarität und Transdisziplinarität in der heutigen Ägyptologie". In: Tobias Hofmann - Alexandra Sturm (a c.), *Menschenbilder–Bildermenschen. Kunst und Kultur im Alten Ägypten*, Norderstedt - Books on Demand GmbH: 227-240.

Manzo, Andrea

2017 "*Bꜣw Pwnt* in the Archaeological Record: Preliminary Results and Perspective of Research". In Ilaria Micheli (a c.), *Cultural and Linguistic Transition Explored: Proceedings of the ATrA Closing Workshop, Trieste, May 25-26, 2016*, Trieste: Edizioni Università di Trieste: 87-108.

2020a "Back to Mahal Teglinos: New Pharaonic Evidence from Eastern Sudan". *Journal of Egyptian Archaeology* 106: 89-104.

2020b "Clash of Civilisations on the First Cataract? A Southern Point of View, from Old Assumptions to New Complexities". *Ägypten und Levante* 30: 101-113.

Matthiae, Paolo

2018 "Relazione introduttiva". In: Betrò *et al.* (a c.) 2018: 19-29.

Miniaci, Gianluca

2018 "Deposit f (nos. 15121-15567) in the Obelisk Temple at Byblos: Artefact Mobility in the Middle Bronze Age I-II (1850-1650 BC) between Egypt and the Levant". *Ägypten und Levante* 28: 379-408.

2020 *The Middle Kingdom Ramesseum Papyri Tomb and its Archaeological Context* (Kitab - Egyptology in Focus 1), London: Nicanor Books.

2022a "The Discovery of the Burial of Queen Ahhotep at Dra Abu el-Naga (Thebes): Between Tale and Archaeological Evidence". In: Miniaci - Lacovara (a c.) 2022: 27-70.

2022b "The Contents of Ahhotep 'Treasure' in the Light of Two Inventory Lists Drafted before Mariette's Recovery (BIF Ms. 4052, Paris)". In: Miniaci - Lacovara (a c.) 2022: 71-84.

Miniaci, Gianluca - Lacovara, Peter (a c).

2022 *The Treasure of Queen Ahhotep and International Relations at the Turn of the Middle Bronze Age (1550 B.C.)*, London: Golden House.

Salvoldi, Daniele

2020 *L'antico Egitto. La storia, i personaggi, la società*. Cagliari: Arkadia.

Schneider,Thomas

2018 "Ethnic Identities in Ancient Egypt and the Identity of Egyptology: Towards "Trans-Egyptology". *Journal of Egyptian History* 11 (1-2), 243-246.

Zecchi, Marco

2019 *The Naos of Amasis: A Monument for the Reawakening of Osiris* (Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities 20), Leiden: Sidestone.

Coptologia: brevi riflessioni su eredità e prospettive di ricerca di una disciplina dalla complessa identità

PAOLA BUZI

Tra i molti, pregevoli reperti conservati nella collezione egiziana del Museo del Louvre si distingue per interesse un rilievo raffigurante Horo che, a cavallo di un destriero, trafigge con una lunga lancia Seth in forma di coccodrillo (fig. 1).[1] Un motivo iconografico estremamente ricorrente, ma che, a ben vedere, ha in questo manufatto – databile al IV secolo e probabilmente parte dello schermo di una finestra (templare?) – qualcosa di eccezionale, dal momento che tutto – la postura, gli attributi, l'armatura, la posa del cavallo – ricorda le iconografie dei santi cavalieri che, san Giorgio in testa, tanta fortuna ebbero nei cicli agiografici che (anche) la letteratura copta ha ereditato dalla tradizione cristiana di lingua greca.

Come è noto, non ci sono dèi cavalieri nel *pantheon* egiziano ma, in un'epoca di contaminazioni reciproche e di floride osmòsi iconografiche, tutto diviene possibile (fig. 2).[2] È evidente che l'Horo cavaliere del Louvre è il prodotto di un linguaggio artistico sincretico, che unisce la tradizione religiosa egiziana, a cui tale rilievo a traforo era destinato, a quella romana, tanto profana quanto cristiana.

[1] Rutschowscaya 1990: 5; Bénazeth 1997: 28-29; Brahim - Digard 2002: 20.

[2] Talvolta è a cavallo anche un altro dio "importato", il trace Heron, il cui culto è attestato soprattutto nel Fayyum. Friedman 1989; Nachtergael 1996; Moormann 2011: 113-114.

C'è in questo manufatto, e nella stratificazione culturale che incarna, tutta l'essenza dell'Egitto tardoantico e, conseguentemente, delle competenze che, a mio parere, dovrebbe avere chi di esso si occupa: *in primis*, e senza ombra di dubbio, competenze egittologiche, unite a conoscenze di archeologia, filologia, storia delle religioni, storia dell'arte (anche del Vicino Oriente), linguistica, papirologia e storia del cristianesimo dei primi secoli.

In Italia, contrariamente a numerose altre tradizioni europee di studî, spesso la Coptologia non è stata declinata come un ramo dell'Egittologia, ma come un appannaggio degli specialisti di letteratura cristiana antica o di storia del cristianesimo, principalmente per l'ovvio motivo che il copto trasmette testi che il greco ha perduto, ma anche in ragione della solida e autorevole tradizione che gli studi cristianistici hanno avuto e hanno tuttora nella nostra accademia.

È questa una prospettiva rispettabilissima e di estrema importanza, dal momento che offre l'opportunità a chi si occupa di cristianesimo delle origini di avere accesso diretto a fonti privilegiate, ma che da sola non può e non deve bastare, perché inevitabilmente attenua il legame con lo studio dell'Egitto antico, in tutti i suoi aspetti, che a mio avviso è irrinunciabile. Il cristianesimo, d'altra parte, ha rappresentato innegabilmente un filtro culturale dall'impatto dirompente per la cultura egiziana antica, pur nella persistenza di sacche di resistenza e di fluidità di influenze, ma l'Ellenismo – non va dimenticato – non è stato meno destabilizzante.

Ciò nonostante, chiunque si sia occupato di magia (fig. 3) o abbia letto i testi ermetici e gnosticheggianti di Nag Hammadi[3] o ciò che rimane del *Romanzo di Cambise*, opera originale prodotta in lingua copta nell'VIII secolo in parte sul modello del ben più noto *Romanzo di Alessandro*, ha piena coscienza di quanto resti della cultura e della religione egiziana di età faraonica nella cultura filosofico-religiosa e nella letteratura copta. Si tratta di fenomeni di continuità culturale che hanno viaggiato attraverso percorsi carsici e che sono riemersi solo a tratti, spesso in modo incosciente, ma che pure esistono e sono numerosi.[4]

[3] Tripaldi 2012.
[4] Badawy 1978; *L'art copte en Égypte* 2000.

È del tutto superfluo ricordare poi cosa rappresenti lo studio del copto per la comprensione delle precedenti fasi linguistiche egiziane, tanto per gli aspetti grammatico-sintattici quanto per quelli fonetici e lessicografici.

Sul fronte della cultura materiale, ho già avuto modo di dire, in un inedito contributo nato da un convegno i cui atti non hanno visto la luce,[5] che le "antichità copte" – termine assai infelice, che sa di antiquaria, ma è comunemente usato e dunque per praticità qui riproposto – hanno sempre ricevuto un'attenzione molto ridotta in Italia, se comparate a quelle faraoniche. Con la sola eccezione dei tessuti, cui sono dedicati sia cataloghi di specifiche collezioni, sia studi tematici – e ciò soprattutto a causa della fortuna che tali manufatti hanno avuto sul mercato antiquario (molte collezioni oggi pubbliche sono lasciti o acquisizioni di patrimoni di collezionisti privati) – tutte le altre classi di materiali sono state e sono tuttora sostanzialmente neglette, tanto che, non di rado, i cataloghi museali omettono anche la minima menzione di pur pregevoli prodotti dell'Egitto tardoantico. Con poche eccezioni, il risultato è un'assai imperfetta conoscenza del patrimonio di antichità copte delle collezioni italiane, con conseguenti macroscopici errori di datazione o, ancor peggio, di assegnazioni cronologiche e geografiche molto approssimative, destinate purtroppo a entrare in letteratura.

Una siffatta situazione dipende, in parte, dalla tardiva nascita di un'archeologia copta, che può farsi risalire al fortuito ritrovamento del Monastero di Apa Geremia a Saqqara ad opera di J. E. Quibell – il quale ben altro cercava nella necropoli, ma che comunque magistralmente descrisse lo scavo del complesso monastico[6] – e, ancor meglio, alle indagini del Monastero di Apollo

[5] *Secondo convegno napoletano di Egittologia. Le collezioni egittologiche italiane: progetti, proposte espositive e confronti con i grandi musei europei, Napoli 17-18 dicembre 2014.*

[6] Quibell 1909, 1912. Particolarmente interessanti, in ogni caso, le considerazioni espresse nell'introduzione del volume del 1912: v: «Two winters work, (1908-9 and 1909-10) in the monastery have gone to the making of this report. Three seasons and part of a fourth have been devoted to the site and we have now decided to leave it. Not that it is exhausted: the area, village or monastery, containing Coptic remains, is still considerable, but a great part of it has already been dug by the *sebakhin* and in it no portable antiquities will be left, so that little could be hoped from further excavation but some not very important

di Bawit a cura del Museo del Louvre, scavi che tuttora proseguono, con risultati che non cessano di stupire.[7] In entrambi i casi si tratta di iniziative – fortuita la prima, mirata la seconda – che risalgono all'inizio del Novecento, e che sono dunque molto più tardive delle ricerche egittologiche di contesti faraonici.

Da allora certo molte cose sono cambiate e numerose sono le missioni internazionali attive in siti egiziani tardoantichi,[8] che hanno permesso, tra le altre cose, di sfatare il luogo comune secondo cui gli insediamenti e i complessi architettonici copti sarebbero stati poveri, sia in termini economici che in quelli di manifestazioni artistiche. La sola missione italiana interamente dedicata allo studio di un sito copto – alle sue stratificazioni urbane, ai suoi manufatti, alla sua cultura materiale, oltre che naturalmente ai suoi testi –, tuttavia, è quella attiva nel cosiddetto Monastero di Abba Nefer, a Manqabad.[9]

Come si vede, c'è veramente molto da fare per la Coptologia e in tutti i suoi àmbiti, ma soprattutto in quello dell'edizione di testi.

Una tale situazione non è imputabile solo, per così dire, allo *status* della Coptologia, in qualche modo *ancilla* dell'Egittologia e al tempo stesso della Cristianistica, ma anche – e direi soprat-

additions to the plan. The harvest of objects each year after the first has been a diminishing one and we can with some certainty predict what a fourth year would yield—a few carved blocks and capitals of types already well known, lintels of doors and epitaphs, each with a well worn formula. It is indeed possible that the great prize of the site, some cache of manuscripts or church-lamps, has escaped us and still lies buried, but the chances are against this; the greater part of the monastery has been dug, and what remains of it and of its village must now be left to the *sebakhin* whose industry cannot be stopped or abated but only directed into channels, and who will do less damage here than in any other spot in Saqqara where the manure they seek is still to be found, such as the brick buildings connected with the Greek Serapeum, the Old Empire town at Mastabat el Faraun or the tombs of unknown date that overhang the village».

[7] Per una descrizione delle più recenti attività di scavo a Bawit, cfr. http://www.ifao.egnet.net/archeologie/baouit/.

[8] A solo titolo d'esempio si veda il caso degli insediamenti tardoantichi di Tebe e dei relativi scavi, su cui O'Connell 2010.

[9] Pirelli - Buzi 2013 e 2016; Pirelli *et al.* 2017. Altre missioni italiane, tuttavia, pur concentrandosi su altre fasi storiche, non omettono di considerare con attenzione anche il periodo tardoantico dei siti oggetto di indagine (Antinoupolis, Bakchias, Soknopaiou Nesos).

tutto – a un'obiettiva carenza di studiosi – di giovani studiosi, soprattutto – in grado di portare avanti un tale genere di ricerche. Occuparsi di studî copti comporta evidentemente un'ottima conoscenza dell'ultima fase della lingua egiziana (ma anche delle fasi linguistiche precedenti), da cui non si può prescindere, ma richiede anche altre competenze: egittologiche, archeologiche, letterarie, manoscrittologiche, storico-religiose e molte altre ancora. La nostra università, così com'è strutturata ora, con la sua parcellizzazione della cultura, a volte ridotta a una mera somma di crediti, unita alla crescente carenza di risorse economiche che rende sempre più ardua la creazione di posizioni postdottorali, lascia poco spazio allo studio dei saperi cosiddetti "di nicchia", etichetta spesso assegnata, non senza una sfumatura diminutiva, alle nostre discipline. Sempre meno numerosi sono gli studenti di lingue orientali, tra cui il copto, che arrivino a maturare una competenza sufficiente ad affrontare ricerche complesse, che richiedono un ventaglio di competenze così diverse.

Pur con tutti i limiti che il difficile momento comporta, tuttavia, sono persuasa che si possa fare molto in termini di formazione, stimolando la curiosità e la consapevolezza che per studiare una cultura antica e dalla spiccata diacronicità, quale è quella egiziana, occorre prima di tutto non chiudersi all'interno di un unico àmbito disciplinare.

Lo sviluppo futuro della Coptologia dovrà dunque necessariamente passare attraverso un approccio interdisciplinare, che sappia coniugare lo studio dei testi – imprescindibile – con quello dell'archeologia e della documentazione materiale, in dialogo con le precedenti fasi storiche, culturali e religiose dell'Egitto antico.

Bibliografia

Badawy, Alexander

1978 *Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages*, Cambridge: MIT Press.

Bénazeth, Dominique

1997 "La sculpture copte". *Dossiers d'archéologie* 226 (sept. 1997): 28-29.

Brahim, Allaoui - Digard, Jean-Pierre

2002 *Chevaux et cavaliers arabes dans les arts d'Orient et d'Occident*, Paris: Gallimard.

Friedman, Florence D. (a c.),

1989 *Beyond the Pharaohs: Egypt and the Copts in the 2nd to 7th Centuries A.D.*, Providence: Museum of Art - Rhode Island School of Design.

L'art copte en Égypte

2000 *2000 ans de christianisme. Exposition présentée à l'Institut du monde arabe*, Paris, du 15 mai au 3 septembre 2000 et au Musée de l'Éphèbe au Cap d'Agde du 30 septembre 2000 au 7 janvier 2001, Paris: Gallimard.

Moormann, Eric M.

2011 *Divine Interiors: Mural Paintings in Greek and Roman Sanctuaries*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Nachtergael, George

1996 "Troi dédicaces au dieu Hérôn". *Chronique d'Égypte* 71: 129-142.

O'Connell, Elisabeth R.

2010 "Excavating Late Antique Western Thebes: A History". In: Gawdat Gabra e Hany N. Takla (a c.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt II: Nag Hammadi-Esna*, Cairo: American University in Cairo Press: 253-270.

Pirelli, Rosanna - Buzi, Paola

2013 "Manqabad". In: Rosanna Pirelli (a c.), *Ricerche italiane e scavi in Egitto VI*, Cairo: 197-209. Il volume non ha casa editrice (o almeno non è espressa).

2016 "The Coptic Site of Manqabad: An Italian-Egyptian Project". In: Paola Buzi - Alberto Camplani - Federico Contardi (a c.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times: Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008* (Orientalia Lovaniensia Analecta 247), Leuven *et al.*: Peeters: 1431-1444.

Pirelli, Rosanna - Incordino, Ilaria - Buzi, Paola - Salsano, Anna

2017 "The Italian-Egyptian Mission at the Monastery of Abba Nefer at Manqabad: Results of the First Four Seasons' Work". In: Maria Cristina Guidotti - Gloria Rosati, *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists, Florence Egyptian Museum, Florence, 23-30 August 2015*, Oxford: Archaeopress: 491-498.

Quibell, James E.

1909 *Excavations of Saqqara (1907-1908)*, Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.

1912 *Excavations of Saqqara (1908-1909, 1909-1910): The Monastery of Apa Jeremias. The Coptic Inscriptions*, edited by Sir Herbert Thompson, Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.

Rutschowscaya, Marie-Helène

1990 *La sculpture copte* (Musée du Louvre, Petits guides des grands musées 84), Paris: Musée du Louvre.

Tripaldi, Daniele

2012 "Dio e gli dèi: tracce di teogonia egiziana nell'Apocrifo di Giovanni?". *Adamantius* 18: 83-107.

Fig. 1 - Frammento di rilievo piatto, probabilmente dallo schermo di una finestra, raffigurante Horo a cavallo che trafigge Seth (© Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes, E4850 ; arenaria, IV secolo d.C.) https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/horus-horseback (18/04/2020).

Fig. 2 - Stele funeraria di C. Iulius Valerius, giovanissimo *miles* della *Legio II Traiana*, morto all'età di tre anni, di provenienza incerta (Terenouthis?). Brooklyn Museum, calcare, III secolo d.C. https://www.brooklynmuseum. org/opencollection/objects/9362 (18/04/2020).

Fig. 3 - Figurina femminile in argilla ("bambola del Louvre"), legata e trafitta da tredici chiodi, rinvenuta ad Antinoupolis in un vaso di terracotta insieme a una lastrina di piombo con formula magica (© Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes, E27145b, IV secolo d.C.).

L'Anatolistica in Italia: un aggiornamento

STEFANO DE MARTINO

La seconda edizione del convegno Egitto e Vicino Oriente Antico, che si è tenuto all'Università di Napoli "L'Orientale" nel giugno del 2019, è stata l'occasione per riflettere ancora una volta sulla situazione dell'Anatolistica in Italia.

L'Anatolistica è una disciplina di nicchia e docenti inquadrati in questo settore scientifico disciplinare (L-OR/04) sono in organico soltanto nelle Università di Torino, Pavia, Firenze, Roma "La Sapienza" e Napoli "Suor Orsola Benincasa". Mentre alcune università italiane hanno attivato procedure per l'assunzione di ricercatori e docenti di Archeologia e Storia dell'Arte del Vicino Oriente, Egittologia e Storia del Vicino Oriente antico – un settore disciplinare rimasto in grave sofferenza a seguito della cessazione dal servizio di alcuni docenti – l'Anatolistica non ha ampliato il suo organico nazionale, anche se è riuscita a conservare le sue posizioni all'ateneo di Pavia, dove, a seguito del pensionamento della professoressa Mora, è stato attivato un posto di ricercatore. Inoltre, attività di ricerca e didattica relative a contenuti anatolistici viene svolta anche da colleghi che sono inquadrati in altri settori disciplinari quali quelli della Linguistica, della Storia del Vicino Oriente antico. Ad esempio, Federico Giusfredi, docente di Storia del Vicino Oriente antico all'Università di Verona, coordina il progetto ERC "Pre-classical Anatolian Languages in Contact" il cui fine è uno studio approfondito dei fenomeni di contatto e interferenza tra le lingue anatoliche di età preclassica (vd. ad es. Giusfredi - Merlin 2018).

Le discipline, insegnate nelle università prima menzionate all'interno del SSD L-OR/04, hanno titolature diverse; infatti nei corsi triennali troviamo gli insegnamenti di Civiltà dell'Anatolia preclassica e Storia e civiltà dell'Anatolia antica, mentre nei corsi magistrali sono attivi gli insegnamenti di Ittitologia, Filologia dell'Anatolia antica e Lingue e culture dell'Asia anteriore antica.

Da queste titolature si evince chiaramente che l'Anatolistica non coincide soltanto con l'Ittitologia, per quanto la documentazione testuale e archeologica ittita fornisca un materiale ampio per la ricerca e la didattica, ma comprende tutte le lingue anatoliche, indo-europee e non, e riguarda anche lo studio delle civiltà dell'Anatolia tra III e I millennio a.C., incluse le testimonianze molto significative che vengono dai siti di età neo-ittita.

Ovviamente, non è pensabile che insegnamenti di Anatolistica possano essere attivati in tutte le università italiane anche e in considerazione del fatto che essi traggono significato dall'interazione con le altre discipline orientalistiche e, quindi, hanno bisogno di un contesto culturale e didattico che solo pochi Atenei possono offrire. Tuttavia, è opportuno far presente che non si tratta di materie esotiche e destinate a pochi studenti; infatti, nelle università dove queste discipline sono insegnate l'interesse degli studenti è ampio e le recenti opere manualistiche in lingua italiana contribuiscono a renderne più accessibile lo studio (vd. ad esempio Francia - Pisaniello 2019; de Martino 2020). In questa ottica si pone anche la realizzazione di un dizionario della lingua ittita in italiano e destinato agli studenti; questo dizionario, curato da Francesco Barsacchi, è parte di un più ampio progetto che è coordinato da Simonetta Ponchia e prevede la pubblicazione di dizionari delle varie lingue del Vicino Oriente antico.

Anche se le indagini nel sito della capitale ittita, Boğazköy/Hattusa, difficilmente porteranno ad un accrescimento significativo nel numero dei documenti scritti, le tavolette cuneiformi finora disponibili forniscono ancora un ricco materiale di studio. Inoltre, altri siti si stanno rivelando molto produttivi, come ad esempio quello di Kayalıpınar/Samuha, dal quale provengono testi (Rieken 2019) e molto recentemente anche un ingente quantitativo di cretule sigillate (Müller-Karpe *et al.* 2019).

Inoltre, tutte le ricerche sul terreno condotte da archeologi italiani e stranieri continuano ad accrescere le nostre conoscen-

ze sulla storia e la cultura materiale dell'Anatolia antica. Per quanto riguarda le attività italiane, di grande interesse sono le indagini nel sito di Jerablus/Karkemish e il ritrovamento nel 2017 di circa 250 cretule sigillate, attualmente in corso di studio, permetterà di conoscere meglio i nomi dei funzionari e dignitari attivi in questo sito (Peker 2020). Altrettanto significativi sono gli scavi nei siti, rispettivamente, di Uşaklı, l'antica città ittita di Zippalanda, e Kınık Höyük. Quest'ultimo scavo si sta rivelando particolarmente promettente per esaminare la fase di passaggio dal Tardo Bronzo alla prima Età del Ferro. Per l'età neo-ittita sono di grande rilievo i risultati degli scavi condotti nei livelli dell'età del Ferro nel sito di Arslantepe/Malatya. L'Università "Suor Orsola Benincasa" (Napoli), in stretta collaborazione, con la missione archeologica tedesca attiva nella capitale ittita e diretta da Andreas Schachner, sta portando avanti un progetto di digitalizzazione 3D di contesti architettonici e iscrizioni luvio-geroglifiche di Hattusa e Yazılıkaya. Infine, studiosi italiani collaborano in importanti progetti stranieri, come ad es. Marina Pucci che è direttamente coinvolta nella pubblicazione dei materiali del sito di Çatal Höyük (regione dell'Amuq).

Tra coloro che si occupano di Anatolia antica, anche se in campi diversi, vi è un forte spirito di collaborazione e l'interazione tra filologi, storici e archeologi è emersa in maniera evidente in occasione del convegno internazionale sulla tarda età imperiale ittita e il XII sec. a.C. che si è svolto a Torino nel gennaio del 2019 (de Martino - Devecchi 2020). In questo convegno sono stati dibattuti anche temi che sono al centro di un vivace dibattito, come ad esempio quello della datazione dell'iscrizione luvio-geroglifica del Südburg di Hattusa che viene attribuita o a Suppiluliuma I o a Suppiluiuma II. I contributi di Clelia Mora (2020) e di Mark Weeden (2020) in questo volume portano prove convincenti a supporto della datazione tarda.

Passando in rassegna la produzione scientifica anatolistica italiana più recente, possiamo menzionare i volumi su temi di carattere religioso, rispettivamente di Francesco Barsacchi (2017) e Michele Cammarosano (2018), e le ricerche sull'amministrazione ittita di Matteo Vigo. Questi due ultimi Ittitologi, in realtà, lavorano presso istituzioni tedesche, ma ritengo che possiamo annoverarli tra i rappresentati dell'Anatolistica italiana perché si

sono formati nelle università italiane e restano in stretto contatto con tutti noi. Massimo Forlanini continua con successo i suoi studi sulla geografia storica dell'Anatolia antica e anche sulla *dark age* della storia ittita, cioè sul periodo che va dalla fine della documentazione paleo-assira di Kültepe fino ai primi sovrani di Hatti. L'economia ittita, che era stata oggetto di ricerche approfondite in anni passati ad esempio da parte di Horst Klengel, torna ad essere un tema di attualità grazie ad alcuni recenti contributi di Giulia Torri; inoltre, Carlo Corti ha svolto indagini approfondite sulla viticultura e la produzione del vino nell'Anatolia antica. Temi di carattere linguistico, sia sul lessico della lingua ittita, sia sui registri espressivi, sono affrontati da altri colleghi quali Rita Francia e Paola Dardano. Un ulteriore importante filone di ricerca che continua ad essere attivo riguarda gli studi sui regni siriani sotto il controllo politico ittita, quali quelli di Maria Elena Balza e Maurizio Viano sulla documentazione di Emar.

La lingua hurrica, il cui studio in Italia è stato introdotto da Mirjo Salvini anche in forza di una collaborazione internazionale che coinvolgeva gli esperti tedeschi di questa lingua, continua a suscitare interesse, anche grazie al progetto di pubblicazione dei testi in hurrico rinvenuti a Ortaköy/Sapinuwa che è coordinato da Aygül Süel e a cui partecipano Mauro Giorgieri e Stefano de Martino oltre che Gernot Wilhelm (vd. in ultimo de Martino - Süel 2017).

La documentazione luvio-geroglifica e temi attualmente molto dibattuti quali quello della ricostruzione delle fasi iniziali di uso di questo sistema grafico e del suo sviluppo tra Tardo Bronzo ed Età del Ferro sono stati recentemente trattati da Clelia Mora e Massimilano Marazzi.

Last but not least, Silvia Alaura, all'interno del progetto GRISSO (Gruppo di Ricerca Interdisciplinare di Storia degli Studi Orientali), prosegue le sue indagini sulla storia dell'Ittitologia; questo è un filone di ricerca importante non solo nell'ottica di studiare fasi, sviluppi e personaggi della ricerca anatolistica, ma anche con l'obiettivo di approfondire le ricadute che la scoperta della civiltà ittita aveva avuto nella nascente Repubblica di Turchia e la percezione della tradizione ittita nella società turca contemporanea.

In conclusione, a mio parere, elementi di forza dell'Anatolistica italiana sono la sua dimensione internazionale e la volontà di concreta collaborazione, sia tra i colleghi di questa stessa disciplina, sia con quelli di discipline affini. La prima è il frutto di un patrimonio ereditato dai alcuni dei padri fondatori di questa disciplina in Italia, quali Onofrio Carruba, Alfonso Archi e Mirjo Salvini, che si erano formati nelle Università tedesche e hanno avviato stretti contatti con la Germania tuttora attivi e ampliatesi in relazioni anche con colleghi americani, turchi e di altre nazionalità.

La collaborazione tra tutti gli anatolisti italiani è sicuramente un aspetto importante e certo non scontato. Essa si è concretizzata, ad esempio, nei due progetti PRIN, rispettivamente, quello del bando 2015, "L'Anatolia antica: politiche imperiali e culture locali tra XV e VII secolo a.C. Problemi di etnicità, assetti urbani e territoriali, tradizione e innovazione", e quello del bando 2017 "Writing Uses: Transmission of Knowledge, Administrative Practices and Political Control in Anatolia and Syro-Anatolian Polities in the 2nd and 1st Millennium BCE". Quest'ultimo è appena iniziato e sono certo che darà risultati sicuramente positivi proprio grazie al lavoro comune di tutti. Infine, frutto di questa stessa collaborazione è anche la rivista *News from the Land of the Hittites – Scientific Journal for Anatolian Research,* della quale sono usciti due numeri (2017 e 2018) e che intende mettere a disposizione soprattutto dei giovani studiosi, uno spazio editoriale specificatamente dedicato all'Anatolia antica.

Bibliografia

Barsacchi, Francesco

2017 *Le feste ittite del tuono* (Studia Asiana 12), Firenze: Firenze University Press.

Cammarosano, Michele

2018 *Hittite Local Cults (*Writing from the Ancient World 40), Atlanta: SBL Press.

de Martino, Stefano

2020 *La civiltà degli Ittiti,* Roma: Carocci.

de Martino, Stefano - Devecchi, Elena (a c.)

2020 *Anatolia Between the 13th and the 12th Century BCE* (Eothen 23), Firenze: LoGisma.

de Martino, Stefano - Süel, Aygül

2017 *The "Great* itkalzi *Ritual"* (Eothen 22), Firenze: LoGisma.

Francia, Rita - Pisaniello, Valerio

2019 *La lingua degli Ittiti* (Collana di Lingue antiche del Vicino Oriente e del Mediterraneo), Milano: Hoepli.

Giusfredi, Federico - Merlin, Stella

2018 "A Contact-based Study of Languages and Cultures of Pre-Classical Anatolia: The Project PALaC". *New from the Land of the Hittites* 2: 95-104.

Mora, Clelia

2020 "The Seals of Kings Šuppiluliuma I and II and the Dating of the SÜDBURG Inscription". In: de Martino - Devecchi 2020: 257-270.

Müller-Karpe, Andreas - Müller-Karpe, Vuslat.

2019 "Untersuchungen in Kayalıpınar 2017 und 2018". *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 151: 219-270.

Peker, Hasan

2020 "New Evidence for the Late 13th Century BCE. Administrative Structure at Karkemiš". In: de Martino - Devecchi 2020: 317-323.

Rieken, Elisabeth (a c.)

2019 *Keilschrifttafeln aus Kayalıpınar 1* (Documenta Antiqua Asiae Minoris 1), Wiesbaden: Harrassowitz.

Weeden, Mark

2020 "Back to the 13th or 12th Century BC? The SÜDBURG Inscription at Boğazköy-Hattuša". In: de Martino - Devecchi 2020: 473-496.

La Storia del Vicino Oriente antico

LUCIO MILANO

Non voglio usare il breve tempo a mia disposizione per riproporre il quadro d'insieme che ho già presentato due anni fa a proposito dello stato degli studi di Storia del Vicino Oriente antico in Italia.[1] Ci sarebbero pochi aggiornamenti da fare. Vorrei invece concentrarmi su alcuni punti che riguardano questioni di prospettiva, prendendo in considerazione sia aspetti della ricerca, sia i problemi legati al destino della disciplina nei prossimi anni. Gli uni e gli altri, peraltro, sono abbastanza interconnessi e direi che lo sono molto più oggi che qualche anno fa. Questo è dipeso soprattutto dal modo in cui le strutture dipartimentali e l'organizzazione didattica nell'Università si sono progressivamente trasformati, almeno nell'ultimo decennio. Le mie saranno osservazioni e domande più che risposte.

1. Dedichiamo intanto qualche considerazione alla distribuzione dell'insegnamento di Storia del Vicino Oriente antico nei nostri atenei. Non è certamente un modo per giudicare lo stato di salute della disciplina, ma può servire a misurarne il successo, la diffusione o la tenuta nei nostri ordinamenti didattici, a distanza di un cinquantennio circa dalla sua introduzione nell'Università italiana. La situazione è rappresentata nella Tabella 1 ed è una

[1] L. Milano, "Dove eravamo, dove andiamo: la Storia del Vicino Oriente antico", in M.C. Betrò *et al.* (a c.), *Egitto e Vicino Oriente antichi tra passato e futuro* (Convegno Nazionale di Orientalistica, Pisa, 5-6 giugno 2017), Pisa: Pisa University Press 2018: 51-61.

situazione tutto sommato confortante. Lo è perché la Storia del Vicino Oriente antico, come materia d'insegnamento, è presente in nove università italiane con docenti incardinati nell'omonimo Settore Scientifico Disciplinare (L-OR/01: Storia del Vicino Oriente antico).[2] Si tratta dunque di storici, che hanno vinto concorsi su questo settore disciplinare e non su altri. Come è ovvio, corsi di storia orientale antica (specie quelli introduttivi, per le lauree triennali) vengono impartiti in diversi atenei da docenti incardinati in altri settori (per esempio quello di Assiriologia, o di Ittitologia, o di Archeologia e Storia dell'arte del VOA): è il caso delle Università di Udine, di Firenze, di Napoli, di Messina ecc., ma è significativo che permanga e anzi tendenzialmente si estenda lo zoccolo duro rappresentato, per così dire, dagli *storici di professione*. Almeno in teoria questo può far ben sperare sul versante dell'impegno disciplinare nei progetti di ricerca, nel consolidamento del metodo e nella formazione degli allievi.

Leggendo la tabella risultano tuttavia un paio di elementi in controtendenza, di potenziale rischio nel breve e medio periodo. Il primo è costituito dalla mancanza di professori ordinari. Io per primo, e insieme a me Maria Giovanna Biga, andremo in pensione alla fine del 2021 e non sarà facile in futuro, con i nuovi parametri che di fatto regolano le progressioni di carriera (pensiamo solo al numero di studenti e di tesi!), creare posti di prima fascia per le discipline orientalistiche. Benché oggi vi sia, rispetto a ieri, un maggiore equilibrio tra le diverse fasce della docenza universitaria nelle possibilità di successo per l'ottenimento di finanziamenti per la ricerca, è evidente che l'irrobustimento del settore debba passare attraverso la presenza di docenti in tutte le fasce, e in primo luogo quella dei professori ordinari. Ma anche qui si può essere ottimisti, osservando che quanto è avvenuto in questi ultimi anni in tutti i settori dell'orientalistica antica –non solo quello della Storia– è un consistente cambio generazionale, con l'ingresso di giovani ricercatori che hanno al loro attivo anni di formazione all'estero e un ottimo inserimento nella ricerca internazionale e che sapranno far valere questo retroterra nel loro percorso professionale e di carriera.

[2] Ho voluto includere nella tabella anche il caso di Genova, diverso dagli altri, dove l'insegnamento non è di ruolo ma a contratto e non è quindi vincolante l'afferenza del docente al SSD specifico.

Il secondo elemento di rischio ha a che fare con lo squilibrio territoriale: al punto che in questo momento non vi sono docenti inquadrati in L-OR/01 che insegnino nelle università del Meridione d'Italia, a fronte di realtà in cui gli studi orientalistici hanno notevole peso e tradizione: penso al caso di Napoli ("L'Orientale") con il grande ventaglio di discipline linguistiche e archeologiche,

	Università	Docente	Settore Scientifico Disciplinare	Tipologia di insegnamento
1	Università degli Studi di Torino	Elena Devecchi	L-OR/01	prof. associato
2	Università degli Studi di Genova	Giuseppe Minunno	–	docente a contratto
3	Università degli Studi di Pavia	Maria Elena Balza	L-OR/01	ricercatore
4	Università degli Studi di Verona	Federico Giusfredi	L-OR/01	prof. associato
4	Università degli Studi di Verona	Simonetta Ponchia	L-OR/01	prof. associato
4	Università degli Studi di Verona	Luigi Turri	L-OR/01	ricercatore
5	Università degli Studi di Padova	Salvatore Gaspa	L-OR/01	ricercatore
6	Università Ca' Foscari Venezia	Lucio Milano	L-OR/01	prof. ordinario (in pensione dal 2021)
7	Università di Bologna – Alma Mater Studiorum	Palmiro Notizia	L-OR/01	ricercatore
8	Università degli Studi di Pisa	Jesper Eidem	L-OR/01	prof. associato
9	Sapienza Università di Roma	Maria Giovanna Biga	L-OR/01	prof. ordinario (in pensione dal 2021)
9	Sapienza Università di Roma	Lucia Mori	L-OR/01	prof. associato

Tabella 1. Università italiane in cui l'insegnamento di Storia del Vicino Oriente antico è impartito da un docente del Settore Scientifico Disciplinare L-OR/01 (Storia del Vicino Oriente antico). La situazione rappresentata fa riferimento al 2020.

oppure al caso di Università come Catania, Palermo o Sassari dove (a seconda dei casi) la ricerca storico-archeologica, epigra-

fica e linguistica in ambito vicino-orientale antico è consistente, sia per l'area mediterranea (pensiamo all'eredità fenicia e punica), sia per quella asiatica (Levante, Arabia meridionale). Non c'è dubbio che in questi contesti di ricerca e di didattica l'introduzione di uno specifico percorso di storia orientale antica rappresenterebbe l'occasione ideale per un confronto e una collaborazione (più sistematica che altrove) con gli storici e gli archeologi che si occupano delle culture classiche e preclassiche del Mediterraneo antico e del mondo egeo, con il loro approccio allo studio territoriale e alle problematiche (ora molto studiate) dei fenomeni di ibridazione culturale.

2. Quanto appena detto ci introduce in modo diretto al tema della ricerca. E qui vorrei toccare tre questioni: quella, per dirla un po' enfaticamente, che riguarda lo statuto epistemologico della disciplina; quella del bilancio sulle tematiche o le linee dei progetti di ricerca in corso; e quella del rapporto tra la ricerca storica e gli strumenti dello storico: non solo il rapporto con le discipline che una volta si sarebbero chiamate "di supporto", ma anche con gli orizzonti, la dimensione e il metodo di lavoro che si prospettano alla ricerca storica nell'immediato futuro.

Primo, dunque, lo statuto epistemologico. Un riferimento esplicito va fatto a Mario Liverani. L'intera attività scientifica e il magistero universitario di Mario Liverani sono stati programmaticamente dedicati (lo sono anche adesso che ha smesso di insegnare) a fare della storia orientale antica una disciplina autonoma: autonoma nei suoi presupposti e nelle sue finalità, ma soprattutto nei suoi strumenti di lavoro. Le letture metodologiche suggerite da Liverani ad uno studente di primo anno erano Croce, Max Weber e Marc Bloch. L'antropologia economica o il dibattito sul modo di produzione, pur così centrali nel suo lavoro negli anni '70 e '80, venivano dopo e per una buona ragione: perché si trattava sempre, in prima battuta, di affermare le ragioni di una scienza storica che avesse un suo proprio impianto disciplinare e non che mutuasse la propria strumentazione critica da altre discipline, — come, nel nostro campo di studi, erano tradizionalmente la filologia e la critica delle fonti.

La forte tradizione storicistica italiana ha in un certo senso facilitato il compito nel momento per così dire "fondativo", ma ora

le cose appaiono più complicate: nel senso di un progressivo stemperamento della storia nell'alveo di altre discipline. E paradossalmente, più in Italia che altrove. Che i baricentri si spostino non è di per sé né un bene, né un male, ma sarebbe necessaria una riformulazione degli interessi disciplinari, che mi pare stenti a venire. Meglio di noi credo stiano facendo le altre storie antiche, dove una consolidata tradizione accademica avrebbe potuto agire da freno: e invece non è così. Se si guarda alle monografie di giovani studiosi di storia romana e di storia greca prodotte nelle università italiane (anche se parlare di Italia ha ormai poco senso perché tutti i lavori di dottorandi o ricercatori giovani si sviluppano ormai tra Italia e una miriade di altri paesi!) — ricerche di storia politica o sociale, di storia istituzionale, di prosopografia o geografia storica, il peso specifico della storia è sempre forte e prevalente, così come forte è l'aggiornamento o la sperimentazione di nuove metodologie di analisi.

3. E con ciò vengo alla seconda questione, quella del bilancio sulle linee progettuali delle ricerche organizzate che afferiscono al settore della Storia del Vicino Oriente antico. Di queste ho fatto una ricognizione dettagliata – e ne avrò certamente dimenticata qualcuna – nel Convegno EVOA di due anni fa a Pisa (2017). È un quadro che copre uno spettro tematico ampio, con ricerche che riguardano quasi tutti i periodi della storia orientale antica, tra terzo e primo millennio. I nuclei di interesse più consistenti mi sembrano essere quattro: 1) quello della storia economica (e in particolare della prassi contabile e delle procedure amministrative nelle strutture palatine); 2) quello della storia sociale (attualizzata nei termini di storia delle élite e dei processi di patrimonializzazione all'interno e fuori dalle grandi organizzazioni statali); 3) quello della storia territoriale e del paesaggio, specie per la Mesopotamia e l'Anatolia; e 4) quello della storia dei processi culturali (qui i temi affrontati sono molto vari, per es.: le "reti di alfabetizzazione" nella diffusione della scrittura, oppure i simboli e il simbolismo del prestigio sociale, oppure la formazione del gusto e delle prassi alimentari, la medicina e la salute ecc.).

Visto questo quadro, c'è da chiedersi: dove è finita la storia politica? Dove è finita la storia istituzionale? Dove il tentativo di elaborare dei modelli interpretativi di tipo più generale, nei vari am-

biti che ho appena citato? Non si può infatti non osservare un certo declino di interessi e temi di indagine che per molti decenni hanno caratterizzato la ricerca storica, anche in ambito orientalistico, e che oggi sembrano in Italia piuttosto marginalizzati. Oppure che sono presenti – come può essere il caso della storia politica – ma con un sensibile spostamento di fuoco (penso ai diversi recenti contributi italiani, di storici e archeologi congiuntamente, dedicati alla revisione delle cronologie vicino-orientali).

E qui vorrei fare un confronto con quanto succede fuori d'Italia. L'orientalistica italiana ha proceduto per decenni, lo ricordiamo tutti, con un forte sbilanciamento sulle filologie. Altrettanto sbilanciamento si è verificato in paesi nei quali la tradizione filologica era ben più forte di quella italiana: limitandoci all'Europa pensiamo alla Germania, alla Francia, all'Inghilterra, all'Olanda ecc., dove la storia ha fortemente subito, ancora per tutto il '900, il primato delle filologie. Proprio in questi paesi la ricerca storica si è consolidata negli ultimi decenni con una significativa – e in un certo senso invidiabile – autonomia, con progetti che riguardano non solo edizioni di testi, ma organizzazione e utilizzazione delle fonti: in Olanda e in Austria, con i grandi progetti sull'economia e la società neo- e tardo-babilonese (Caroline Waerzeggers, Michael Jursa, Robert Rollinger); in Francia con i progetti sul periodo paleo-assiro e sui più diversi aspetti della storia di Mari e della Babilonia (Cécile Michel, Jean-Marie Durand, Dominique Charpin e Nele Ziegler); in Germania con i progetti sull'impero neo-assiro (Karen Radner), sulla geografia storica (Eva Cancik) e sulla Mesopotamia e la Siria di III millennio (Walther Sallaberger e Ingo Schrakamp). Mi limito con questo a citare progetti che riguardano l'area siro-mesopotamica, ma la stessa cosa accade anche per altri ambiti geografici e/o disciplinari. Ebbene, pur senza essere catastrofista, vorrei però sottolineare che in Italia non stiamo andando nella stessa direzione: molti di noi storici hanno abdicato alla centralità della problematica storica. In particolare, la storia politica e la storia economica sono in declino rispetto a tematiche di ricerca che si presentano in alcuni casi come piuttosto ondivaghe.

4. Dopo le questioni dello statuto della disciplina e delle prospettive di ricerca, la terza questione su cui volevo spendere qualche parola è quella del modo in cui stanno cambiando gli strumenti di lavoro

e il quadro di riferimento dello storico. Dal punto di vista metodologico le cose si sono fatte molto complicate e la situazione è nettamente diversa da quella di una ventina di anni fa. Per cercare di spiegarmi vorrei fare un paio di esempi. Il primo esempio riguarda il campo delle *Digital Humanities* (una denominazione controversa), che si sta imponendo come una prospettiva di organizzazione del sapere e della ricerca anche in ambito orientalistico: drenando risorse, orientando le ricerche, creando posizioni universitarie, determinando la creazione di Istituti, di Centri di Eccellenza ecc. Il rapporto tra le *Digital Humanities* e le scienze umanistiche tradizionali non è assolutamente ancillare e significa, sotto il profilo disciplinare, tutt'altra cosa di ciò che per lungo tempo si è chiamato *computer-aided analysis* (cioè "analisi attraverso strumenti computazionali") di un qualsiasi tipo di documentazione utile alla ricerca in ambito umanistico: fosse essa archeologica, storica, artistica o letteraria ecc. Il campo delle *Digital Humanities* implica invece l'attivazione di sistemi di concettualizzazione e tecniche operative che credo modificheranno profondamente l'approccio alla ricerca: tecniche operative in rapidissima trasformazione che servono a controllare masse di dati sempre crescenti (*data mining*), proponendo allo stesso tempo nuovi fulcri di osservazione, nodi di un diagramma relazionale che vanno seguiti, rincorsi ecc. In che modo tutto questo cambierà la nostra disciplina?

Il secondo esempio riguarda il tipo di organizzazione della ricerca prevista per i dottorati europei (nei quali sempre di più dovrebbe essere coinvolta anche l'Italia), o perlomeno per alcune tipologie di questi dottorati. L'Università di Heidelberg ha recentemente attivato con due dipartimenti di Venezia un dottorato su tematiche molto ampie, che implicano la collaborazione di storici dell'arte, orientalisti, archeologi, storici. Il fuoco è sul concetto di "transcultural" (*Transcultural Studies*). Cioè, non solo l'attenzione, ma i risultati delle ricerche devono orientarsi sull'esplorazione della transculturalità, forzando le barriere disciplinari. Cito questo caso perché si iscrive in una tendenza che già da tempo sta prendendo piede (un esempio brillante esiste già da qualche anno presso l'Università di Monaco, LMU München)[3] e che inciderà su

[3] Il riferimento è alla Munich Graduate School for Ancient Studies 'Distant Worlds' fondata nel 2012 nell'ambito di una Iniziativa di Eccellenza e finanziata dalla Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

metodi e approcci allo studio della storia, della storia antica e certamente anche della nostra Storia del Vicino Oriente antico.

5. L'organizzazione della didattica costituisce, come ho accennato all'inizio, un punto non trascurabile, e con questo voglio terminare. La logica e la politica dei numeri condiziona sempre più pesantemente l'insegnamento della storia e molto spesso incide sulla scelta dei temi per i nostri corsi o sulle modalità di insegnamento. In molte situazioni, data la rigidità delle griglie degli ordinamenti didattici, non è neppure semplice rendere fruibile, sia nei Corsi di Laurea, sia in quelli delle Lauree Magistrali l'intera gamma delle discipline orientalistiche disponibili, che dovrebbero sorreggersi a vicenda. E dunque questo dovrebbe costituire nei prossimi anni uno sforzo comune di quanti in questo ambito disciplinare si sentono ricompresi: evitare una migrazione degli storici del Vicino Oriente antico esclusivamente verso le storie antiche o verso le archeologie; degli archeologi del Vicino Oriente verso le archeologie tout court; degli assiriologi verso le filologie - e così via. Non si tratta di elaborare strategie di "sopravvivenza", ma di incentrare il futuro della didattica in un consolidamento dei presupposti di autonomia e legittimità disciplinari (la Storia del Vicino Oriente ne ha certamente bisogno), tenendo al tempo stesso unito e solidale il campo della ricerca.

Dopo l'ISIS e dentro la pandemia: quale futuro per l'archeologia del Vicino Oriente antico?

DANIELE MORANDI BONACOSSI

Introduzione

La tragica catena di distruzioni di siti e beni culturali e di saccheggi di musei e siti archeologici susseguitisi nel Vicino Oriente a partire dalla distruzione delle statue dei Buddha di Bamiyan nel 2001 da parte dei Talebani fino alle più recenti devastazioni iconoclaste del fondamentalismo terrorista islamico nei paesi dell'area MENA hanno profondamente modificato l'agenda della ricerca archeologica in ambito vicino orientale, indicando priorità nelle linee di ricerca e intervento che non possono più essere disattese (Antiquities Coalition; APSA; ASOR; EAMENA; Gates of Nineveh; Monuments of Mosul in Danger; RASHID International; Córdoba 2000; Polk and Schuster 2005; Rothfield 2009; Brusasco 2012, 2013, 2018; Isakhan 2013 e 2015; Casana 2015; Danti 2015; Harmanşah 2015; Matthiae 2015; Kamel 2020; Morandi Bonacossi and Tonghini 2018; Turku 2018). Alla fine del 2019, un altro attore critico ha fatto irruzione sul palcoscenico della storia: la pandemia di Covid-19. La rapida diffusione globale del virus ha già ha avuto una ricaduta significativa sulla ricerca scientifica in generale e su quella archeologica nello specifico, paralizzando ogni attività congressuale e iniziativa di confronto e dibattito, di fatto impedendo – o rendendo assai difficile e gravida di incognite – la realizzazione di attività di ricerca sul campo almeno per il 2020. La propagazione mondiale della

pandemia e il drammatico impatto che già si delinea sull'economia globale difficilmente potranno risparmiare la ricerca archeologica. Se la natura della crisi non imporrà la radicale revisione degli schemi di pensiero impiegati per il governo del nostro Paese dalla classe politica italiana, sempre incline a magnificare l'importanza d'istruzione e ricerca nel futuro dell'Italia durante le campagne elettorali, ma altrettanto propensa a dimenticare rapidamente visioni strategiche e impegni presi dopo le elezioni, utilizzando cultura, istruzione e ricerca come "tesoretti" dai quali attingere per impostare politiche economiche raramente lungimiranti, c'è da attendersi un drammatico regresso nelle politiche di finanziamento della ricerca scientifica, almeno in ambito umanistico. Ciò non potrà non avere conseguenze anche sulle risorse disponibili per la ricerca archeologica. Ogni valutazione relativa alle strategie di sviluppo della ricerca nell'ambito della nostra disciplina deve dunque necessariamente tenere conto del combinato disposto generato da questi due gravi fattori di crisi, la devastazione e il saccheggio del patrimonio culturale dei paesi MENA e la diminuzione delle risorse destinate all'archeologia a causa della pandemia, di cui ancora non si intravede la fine e di cui non è possibile al momento valutare appieno le conseguenze.

In questo breve contributo, tenterò di delineare cinque indirizzi strategici che a me paiono prioritari per lo sviluppo futuro della ricerca archeologica nel Vicino Oriente antico sulla base delle più recenti – e secondo me interessanti – tendenze scientifiche affermatesi in ambito internazionale, delle nuove sfide poste dai drammatici sviluppi che hanno colpito il patrimonio culturale di larga parte della regione MENA nell'ultimo decennio e delle più che probabili limitazioni finanziarie che colpiranno il nostro settore a causa della pandemia di Covid-19. Nel contesto sopra delineato e senza alcuna pretesa di completezza, a me sembra che i percorsi scientifici da individuare come prioritari per lo sviluppo della ricerca archeologica sul campo nei paesi MENA debbano essere i seguenti:

1. superamento di quello che definirei il "pregiudizio urbano" che ha caratterizzato ed accompagnato la ricerca archeologica sul campo nel Vicino Oriente fin dai suoi esordi ottocenteschi;
2. archeologia del pastoralismo e della mobilità;
3. archeologia dei paesaggi;

4. archeologia della ricostruzione;
5. tutela dei paesaggi archeologici minacciati.

Va da sé che, a causa della limitatezza dello spazio a disposizione, toccherò queste tematiche – assai vaste e complesse – solo in maniera estremamente sintetica.

1. Il superamento del "pregiudizio urbano"

Fin dai suoi inizi nel XIX secolo, la ricerca archeologica nella maggior parte della regione MENA ha adottato una prospettiva di tipo prevalentemente urbano con l'obiettivo di mettere a fuoco le città della Grande Mesopotamia e del Levante, il loro impianto urbano, la loro monumentale architettura pubblica, gli archivi e l'arte figurativa, i grandiosi templi e complessi funerari egizi o le magnifiche città imperiali romane dell'Africa settentrionale. Un approccio così parziale, tuttavia, ha portato a una comprensione del mondo antico che si è sviluppato lungo le coste meridionali del Mediterraneo come modellato sull'immagine che gli antichi sovrani e le élite urbane intesero tramandare ai posteri attraverso le loro iscrizioni e i loro monumentali edifici, oscurando il contributo dato alla sua costruzione da altri attori sociali e da contesti non statali, rurali e periferici rispetto agli ambienti urbani centrali. Un approccio così unidirezionale e *top-down* non ha permesso di ricostruire una visione complessiva ed equilibrata dei processi culturali che hanno determinato la formazione dei paesaggi archeologici del Vicino Oriente antico oggetto delle nostre indagini, dal momento che è quasi interamente mancata l'esplorazione del segmento rurale del popolamento del territorio. Gli scavi di grandi centri urbani che i pionieri dell'archeologia orientale e molti di noi stanno ancora conducendo oggi hanno in effetti prodotto enormi quantità di dati architettonici, artistici ed epigrafici, che a tutt'oggi costituiscono miniere ancora parzialmente insondate e in grado di produrre originali e importanti prospettive di ricerca: si pensi ad esempio agli studi anche di ambito italiano sull'uso, significato e ricezione delle immagini (per es. Matthiae 1996, 1997, 2000) o sulla funzione degli spazi urbani e all'intreccio fra urbanistica e mondo delle immagini (Gilibert 2011). Sebbene inestimabili, questi studi focalizzati su centri urbani o singoli monumenti non hanno potuto allargare la visione a

ciò che accadeva nell'entroterra delle grandi città, rimasti territori quasi sconosciuti. Fortunatamente, negli ultimi anni questa situazione ha iniziato progressivamente a cambiare (Harmanşah 2013; Osborne 2015), anche grazie al fortissimo sviluppo della ricerca archeologica in un'area centrale della Mesopotamia settentrionale – il Kurdistan iracheno – in cui, per la prima volta nella storia dell'archeologia del Vicino Oriente antico, l'intero territorio di una vasta regione, e non solo la sua componente urbana, è divenuto oggetto di indagine archeologica mediante ricognizione di superficie (Kopanias - MacGinnis - Ur 2015).

2. Archeologia del pastoralismo e della mobilità

L'importanza centrale nella ricostruzione delle dinamiche insediative, demografiche e socio-economiche di quello che è ancora uno dei *missing link* dell'archeologia orientale, il popolamento rurale, ci conduce al secondo punto che vorrei discutere, quello del sostanziale disinteresse dell'archeologia *mainstream* per le aree ecologicamente marginali e semi-desertiche, che finora sono state considerate "periferiche" non solo in termini di occupazione umana, società ed economia, ma anche culturalmente. Se in passato l'indagine archeologica si è concentrata principalmente su siti urbani situati nelle grandi valli fluviali del Vicino Oriente ed Egitto o comunque sulla zona agro-ecologica di insediamento stabile e permanente nella Mesopotamia e Siria settentrionali a maggiore piovosità (Wilkinson - Rayne 2010), solo negli ultimi decenni le steppe semi-aride e le fasce peri-desertiche hanno lentamente iniziato ad essere poste al centro del dibattito scientifico. Questa cruciale espansione degli orizzonti dell'indagine archeologica è certamente il risultato di un'affermazione più consapevole e matura dell'archeologia del pastoralismo e della mobilità e delle sue metodologie come branca strategica dell'archeologia del Vicino Oriente (Cribb 1991; Bar-Yosef - Khazanov 1992; Barnard - Wendrich 2008; Szuchman 2009; Morandi Bonacossi 2014). Tuttavia, all'origine della recente "conquista archeologica" delle steppe aride e delle regioni peri-desertiche del Vicino Oriente, ci sono anche altri due fattori critici estremamente importanti: da un lato, la consapevolezza dei limiti, delle lacune e dei pregiudizi nella rappresentazione dei

semi-nomadi (Rowton 1973, 1974, 1976) tramandata da testi cuneiformi prodotti da ambienti urbani e, in secondo luogo, la consapevolezza dell'impossibilità di esplorare i periodi formativi cruciali del fenomeno pastorale attraverso fonti scritte.[1]

3. Archeologia del paesaggio ed effetti della pandemia

Le due linee di ricerche qui brevemente tratteggiate consentono di evidenziare quanto l'archeologia orientale abbia bisogno di progetti di archeologia dei paesaggi in grado di gettare luce su tutti i segmenti del popolamento e sull'utilizzo delle risorse delle regioni centrali e marginali dell'area MENA. Tra l'altro, la ricerca archeologica può ora disporre di formidabili set di immagini telerilevate, che possono essere utilizzate per esplorare antiche vie di comunicazione, sistemi di irrigazione e soprattutto modelli insediativi. Infatti, le foto storiche di programmi satellitari americani declassificati degli anni '60 e '70 del secolo scorso, come le CORONA (Casana - Cothren 2013) e le HEXAGON o foto aeree coeve, come le U2 (Hammer + Ur 2019), sono ora disponibili a basso costo. In anni più recenti, l'introduzione dei droni ha determinato una vera e propria rivoluzione in archeologia, dal momento che ha "democratizzato" l'accesso al telerilevamento. Unmanned Aerial Vehicles (UAV o droni) pronti all'uso e facili da pilotare, capaci di scattare fotografie ad alta risoluzione da cui produrre ortofotopiani e modelli 3D, sono ora a portata dei modesti budget dei progetti archeologici. A differenza delle assai costose immagini telerilevate commerciali o delle fotografie storiche, accessibili economicamente ma scattate per soddisfare le peculiari esigenze di programmi di spionaggio della Guerra Fredda, l'era dei droni consente oggi all'archeologo di decidere quando scattare le foto e da che quota, sfruttando le condizioni del terreno e di illuminazione più adatte alle esigenze della ricerca sul campo (Ur 2020).

Come osservato sopra, è possibile, se non probabile, che la pandemia di Covid-19 riduca ulteriormente i già limitati fondi disponibili per la ricerca archeologica italiana. Quello che po-

[1] Ciò vale per il Neolitico e il Calcolitico in particolare, ma anche per la prima Età del Bronzo.

tremmo definire un approccio *bottom-up* alla ricerca archeologica, che può essere perseguito attraverso progetti di archeologia dei paesaggi basati sull'indagine *off-site* di ampie regioni precedentemente trascurate, come le steppe e le aree peri-desertiche del Vicino Oriente e i territori ubicati nell'entroterra dei grandi centri urbani, e lo scavo di villaggi rurali anziché solo di città, rappresenta una strategia di ricerca economicamente "leggera", che può essere portata avanti con successo anche in una stagione di risorse decrescenti.

4. Archeologia della ricostruzione

Un ultimo punto che vorrei toccare in questa mia personale analisi delle prospettive di sviluppo dell'archeologia italiana nei paesi MENA dopo l'ISIS e ai tempi della pandemia è la necessità che il futuro dell'archeologia nella nostra regione di studio includa anche una riflessione sulla strategia globale da adottare per la conservazione e ricostruzione del patrimonio culturale, che in molti paesi della regione è stato distrutto dal terrorismo e dalla guerra. Esiste infatti il fondato rischio che le iniziative di restauro e ricostruzione che ormai si profilano all'orizzonte in alcuni paesi, come la Siria, l'Iraq e la Libia, possano portare con sé implicazioni estremamente negative, dal momento che la quantità di risorse finanziarie coinvolte muoverà una molteplicità di forze (Morandi Bonacossi - Tonghini 2018). Non s'intende naturalmente negare l'importanza del restauro e/o della ricostruzione per il pieno recupero della vita sociale, economica e culturale delle comunità colpite dalle distruzioni del proprio patrimonio e identità culturali (Cameron 2017; Isakhan - Meskell 2019; Khalaf 2019a-b). Tuttavia, sarà di cruciale importanza stabilire prima cosa e come ricostruire, anche al fine di garantire l'ancoraggio della tutela del patrimonio culturale nel più ampio discorso sui diritti umani e di prevenire l'esclusione delle comunità locali, ricostruzioni affrettate non condotte da veri esperti (in senso tecnico e culturale), campagne propagandistiche non volte a far fronte ai veri bisogni della ricostruzione, ma centrate soprattutto sulla sua immagine (e sui guadagni che ne deriveranno), speculazioni edilizie e corruzione (Matthews *et al.* 2020).

5. Conclusioni: la tutela dei paesaggi culturali minacciati

È fuori dubbio che in questi ultimi difficili anni la vastità e gravità dell'attacco ideologico – prima ancora che materiale – portato al patrimonio culturale dei paesi MENA abbia fatto passare in secondo piano un'altra, a mio avviso altrettanto terribile minaccia ai beni archeologici della regione: lo stato di diffuso abbandono e degrado in cui versa il patrimonio archeologico in molte aree anche non direttamente minacciate da guerra o terrorismo fondamentalista. Mi limiterò qui a citare l'esempio della regione del Kurdistan iracheno, dove, a fronte di un'attività di ricerca e documentazione dei paesaggi archeologici che non ha pari nel Vicino Oriente per intensità e capacità d'innovazione tecnica e metodologica, il patrimonio culturale fortunatamente ora non più minacciato dal fondamentalismo terrorista è messo a grave rischio da una serie di pericoli altrettanto insidiosi: la crescita incontrollata dei centri urbani e delle loro attività produttive, lo sfruttamento privo di regole delle risorse naturali[2] e, soprattutto, scavi clandestini e vandalismo. Ritengo che questo combinato disposto di rischi, per altro diffusi in tutti i paesi MENA, costituisca oggi la minaccia più grave che l'archeologia si trovi a dover fronteggiare in questa vasta regione. Interi paesaggi archeologici stanno scomparendo davanti ai nostri occhi a grande velocità. Ne siamo veramente consapevoli? La situazione si sta facendo così seria da indurmi a ritenere che il primo compito dell'archeologia italiana nei paesi MENA debba oggi essere quello di documentare e riabilitare questi paesaggi minacciati attraverso progetti di ricognizione, documentazione, conservazione e valorizzazione del patrimonio culturale a rischio, perché è su questo che in futuro il lavoro della nostra generazione sarà misurato.[3]

Bibliografia

Bar-Yosef, Ofer - Khazanov, Anatoly M. (a c.)

1992 *Pastoralism in the Levant. Archaeological Materials in Anthropological Perspectives*, Madison: Prehistory Press.

[2] Agricoltura, acqua, ghiaie fluviali per l'industria del cemento, petrolio.

[3] Per un esempio, si veda Orazi 2019.

Barnard, Hans - Wendrich, Willeke (a c.)

2008 *The Archaeology of Mobility: Old World and New World Nomadism*, Los Angeles: The Cotsen Institute of Archaeology Press.

Brusasco, Paolo

2012 *Looting the Past. Syria's Cultural Heritage Under Attack: Another Iraq?*, Padova: Libreriauniversitaria.it.

2013 *Tesori rubati. Il saccheggio del patrimonio artistico nel Medio Oriente*, Milano: Bruno Mondadori.

2018 *Dentro la devastazione. L'ISIS contro l'arte di Siria e Iraq*, Milano: La nave di Teseo.

Cameron, Christina

2017 "Reconstruction: Changing Attitudes", *Unesco Courier*, https://en.unesco.org/courier/july-september 2017/reconstruction-changing-attitudes.

Casana, Jesse

2015 "Satellite Imagery-Based Analysis of Archaeological Looting in Syria". *Near Eastern Archaeology* 78, Special Issue*: The Cultural Heritage Crisis in the Middle East*: 142-152.

Casana, Jesse - Cothren, Jackson

2013 "The CORONA Atlas Project: Orthorectification of CORONA Satellite Imagery and Regional-Scale Archaeological Exploration in the Near East". In: Douglas C. Comer - Michael J. Harrower (a c.), *Mapping Archaeological Landscapes from Space*, Springer: New York: 33-43.

Córdoba, Joaquín María

2000 "On the Iraq Museum and Other Assaults Brief News about the Plundering of lraqi Museums and the Systematic Looting of lraqi Archaeological Heritage". *ISIMU* 3: 15-22.

Cribb, Roger

1991 *Nomads in Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Danti, Michael

2015 "Ground-based Observations of Cultural Heritage Incidents in Syria and Iraq". *Near Eastern Archaeology* 78: 132-141.

Gilibert, Alessandra

2011 *Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance: The Stone Reliefs at Carchemish and Zincirli in the Earlier First Millennium BCE*, Berlin: de Gruyter.

Hammer, Emily - Ur, Jason

2019 "Near Eastern Landscapes and Declassified U2 Aerial Imagery". *Advances in Archaeological Practice* 7/2: 107-126.

Harmanşah, Ömür

2013 *Cities and the Shaping of Memory in the Ancient Near East*, Cambridge: Cambridge University Press.

2015 "ISIS, Heritage, and the Spectacles of Destruction in the Global Media". *Near Eastern Archaeology* 78: 170-177.

Isakhan, Benjamin

2013 "Heritage Destruction and Spikes in Violence: the Case of Iraq". In: Joris D. Kila - James A Zeidler (a c.), *Cultural Heritage in the Crosshairs: Protecting Cultural Property During Conflict*, Leiden: Brill: 219-247.

2015 "Heritage under Fire: Lessons from Iraq for Cultural Property Protection". In: William Logan - Máiréad Nic Craith - Ullrich Kockel (a c.), *A Companion to Heritage Studies*, Hoboken: John Wiley & Sons: 268-279.

Isakhan, Benjamin - Meskell, Lynn

2019 "UNESCO's Project to 'Revive the Spirit of Mosul': Iraqi and Syrian Opinion on Heritage Reconstruction After the Islamic State". *International Journal of Heritage Studies* 25/11: 1189-1204.

Kamel, Lorenzo (a c.)

2020 *Collapse and Rebirth of Cultural Heritage. The Case of Syria and Iraq*, Bern: Peter Lang AG.

Khalaf, Roha W.

2019a "World Heritage Policy on Reconstruction: from Exceptional Case to Conservation Treatment". *International Journal of Cultural Policy* 25/7: 871-885.

2019b "Cultural Heritage Reconstruction after Armed Conflict: Continuity, Change, and Sustainability". *The Historic Environment: Policy & Practice* 11/1: 4-20.

Kopanias, Kostantinos - MacGinnis, John - Ur, Jason (a c.)

2015 *Archaeological Projects in the Kurdistan Region in Iraq*, The Directorate of Antiquities of Kurdistan.

Matthews, Roger *et al.* (a c.)

2020 "Heritage and Cultural Healing: Iraq in a Post-Daesh Era". *International Journal of Heritage Studies* 26/2: 120-141.

Matthiae, Paolo

1996 *La storia dell'arte dell'Oriente antico. I grandi imperi*, Milano: Electa.

1997 *La storia dell'arte dell'Oriente antico. I primi imperi e i principati del Ferro*, Milano: Electa.

2000 *La storia dell'arte dell'Oriente antico. Gli stati territoriali*, Milano: Electa.

2015 *Distruzioni, saccheggi e rinascite. Gli attacchi al patrimonio artistico dall'antichità all'Isis*, Milano: Electa.

Morandi Bonacossi, Daniele (a c.)

2014 *Settlement Dynamics and Human-Landscape Interaction in the Dry Steppes of Syria* (Studia Chaburensia 4), Wiesbaden: Harrassowitz.

Morandi Bonacossi, Daniele - Tonghini, Cristina

2018 "The Many Facets of Heritage Destruction in Iraq". *KASKAL* 15: 267-276.

Orazi, Roberto

2019 *The Archaeological Environmental Park of Sennacherib's Irrigation Network. Recording, Conservation and Management of the Cultural Heritage of the Northern Region of Iraqi Kurdistan*, Udine: Forum.

Osborne, James F.

2015 "Ancient Cities and Power: The Archaeology of Urbanism in the Iron Age Capitals of Northern Mesopotamia". *International Journal of Urban Sciences* 19: 7-19.

Polk, Milbry - Schuster Angela M.H.

2005 *The Looting of the Iraq Museum, Baghdad: The Lost Legacy of Ancient Mesopotamia*, New York: Harry N. Abrams, Inc.

Rothfield, Lawrence

2009 *The Rape of Mesopotamia. Behind the Looting of the Iraq Museum*, Chicago: The University of Chicago Press.

Rowton, Michael B.

1973 "Autonomy and Nomadism in Western Asia". *Orientalia* 42: 247-258.

1974 "Enclosed Nomadism". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17: 1-30.

1976 "Dimorphic Structure and Topology". *Oriens Antiquus* 15: 17-31.

Szuchman, Jeffrey

2009 *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East. Cross-cultural Perspectives*, Chicago: The Oriental Institute.

Turku, Helga

2018 *The Destruction of Cultural Property as a Weapon of War. ISIS in Syria and Iraq*, London: Palgrave Macmillan.

Ur, Jason

2020 "Drones over Kurdistan". *In Situ. News and Events of the Harvard Standing Committee on Archaeology*: 3-8.

Wilkinson, Tony J. - Rayne, Louise

2010 "Hydraulic Landscapes and Imperial Power in the Near East". *Water History* 2: 115-144.

Sitografia

Antiquities Coalition. "Culture under Threat Map," The Antiquities Coalition: https://theantiquitiescoalition.org/understanding-the-problem/interactive-maps/cultureunderthreat-map/ (consultato da ultimo il 19.06.2020).

ASOR Cultural Heritage Initiatives Weekly Reports: http://www.asor-syrianheritage.org/reports/ (consultato da ultimo il 19.06.2020).

APSA: Association for the Protection of Syrian Archaeology: https://www.facebook.com/apsa2011/ (consultato da ultimo il 22.06.2020).

EAMENA: Endangered Archaeology in the Middle East and North Africa: http://eamena.arch.ox.ac.uk/ (consultato da ultimo il 19.06.2020).

Gates of Nineveh: https://gatesofnineveh.wordpress.com/ (consultato da ultimo il 19.06.2020).

Monuments of Mosul in Danger: http://monumentsofmosul.com/ (consultato da ultimo il 19.06.2020).

RASHID International: Research, Assessment and Safeguarding of the Heritage of Iraq in Danger https://rashid-international.org/ (consultato da ultimo il 22.06.2020).

Quaranta anni di ricerca di linguistica semitica e afroasiatica riflessi in 15 convegni

FABRIZIO ANGELO PENNACCHIETTI

In quiescenza da più di dieci anni, confesso di non avere più il polso della semitistica italiana né, tanto meno, quello della comparatistica afroasiatica. Constato tuttavia che tre dei quattro professori ordinari dell'attuale settore scientifico-disciplinare L-OR/07 *Semitistica - Lingue e letterature dell'Etiopia*, ossia Pier Giorgio Borbone - Pisa; Riccardo Contini - Orientale di Napoli; Alessandro Mengozzi - Torino, più un professore associato della stessa disciplina (Marco Moriggi - Catania) nonché un semitista passato all'*Africanistica* e in particolare alla *Cuscitistica* (il professore ordinario Mauro Tosco - Torino), oltre a due professoresse associate di *Arabistica* (Claudia Maria Tresso - Torino, e Francesca Bellino - Orientale di Napoli) sono tutti di origine piemontese e ben sei di loro sono di formazione subalpina e in particolare torinese.

Caratteristica di questa scuola è stata e continua ad essere quella di privilegiare lo studio delle lingue e delle culture neosemitiche, sia nel campo del siriaco e del neo-aramaico orientale sia nell'ambito dell'arabo islamico e cristiano. Per quanto riguarda invece l'epigrafia semitica, questa scuola si è occupata prevalentemente di reperti *post Christum natum,* spingendo però lo sguardo anche alle iscrizioni siriache o in alfabeto siriaco dell'Asia Centrale, della Cina e dell'India. Un ultimo tratto saliente di questa scuola è stato e continua ad essere l'apertura verso la comparatistica camito-semitica.

Già verso la fine degli anni '60 e nel corso degli anni '70 del secolo scorso, grazie alla comune partecipazione a congressi internazionali di orientalistica (Parigi 1973) e di linguistica camito-semitica (Parigi 1969, Firenze 1974, Londra 1978) si crearono rapporti di colleganza e ben presto di amicizia tra orientalisti e linguisti di buona parte delle università dell'Italia settentrionale, da Torino e Genova fino a Venezia, Udine e Trieste. Rapporti che maturarono nel 1977, quando presso il *Seminario di Ebraico* della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari, nella ex dimora di Austen Henry Layard a Ca' Cappello, si pensò di programmare convegni di camito-semitistica con l'idea di riunire periodicamente gli studiosi italiani del campo per discutere in modo informale delle proprie ricerche. Fu lanciata così la prima *Giornata Nazionale di Studi Camito-semitici e Indoeuropei*, che ebbe luogo l'8 giugno 1978.[1] Ne furono i promotori Frederick Mario Fales, allora titolare dell'incarico di *Filologia semitica*, e il sottoscritto, allora professore straordinario di *Ebraico*. Vi parteciparono da Torino gli egittologi Alessandro Roccati e Antonio Loprieno, neolaureato; da Milano il semitista Francesco Aspesi e il berberologo Vermondo Brugnatelli; da Trieste il semitista Felice Israel, allora studente a Roma, e la pesarese Maria Grazia Masetti, in futuro Masetti-Rouault, storica e archeologa, allora studentessa a Venezia.

La *II Giornata* ebbe luogo a Milano due anni dopo, nel 1980, ospite del *Sodalizio Glottologico Milanese*.[2] Vi presero parte con relazioni 14 studiosi di tutta Italia: oltre ai fondatori, Giorgio Banti, Guido Cifoletti, Giovanni Garbini, Vittore Pisani, Umberto Rapallo e Paolo Xella.

La terza edizione della *Giornata* ebbe luogo puntualmente due anni dopo, nel 1982, questa volta a Torino[3] e con la presenza, per la prima volta, di un collega straniero, Werner Vycichl, egittologo dell'università di Friburgo, CH. Vi presero parte 11

[1] M.G. Masetti, "Un incontro di filologia e linguistica camito-semitica a Venezia". *Annali di Ca' Foscari* 17/3 (1978): 186-188.

[2] *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese XXI (1979-80). Prima Parte: Seduta Straordinaria - Giornata di studi camito-semitici e indoeuropei*, Milano, Edizioni dell'Orso, 1981: 1-93.

[3] F.A. Pennacchietti, A. Roccati (a c.), *Atti della terza Giornata di studi camito-semitici e indoeuropei* (Studi Semitici, n.s. 1), Roma, 1984.

relatori tra cui Giorgio R. Castellino, Maria L. Mayer Modena, Mario Negri, Mario Piantelli e Sergio Ribichini, oltre a Vycichl e 5 fondatori.

La *IV Giornata* di studi camito-semitici ebbe luogo a Bergamo nel 1985.[4] Tra i nuovi partecipanti segnalo Giuliano Bernini, Antonio Panaino, Adriano Rossi, Marco Svolacchia e Mauro Tosco. Il numero dei partecipanti stranieri cresce: oltre a Werner Vycichl compaiono il berberologo Lionel Galand di Parigi e il cuscitista Andrzej Zaborski di Cracovia.

Con la *V Giornata*, che ebbe luogo il 13 marzo 1989 a Perugia,[5] si inaugurò la consuetudine di affidare l'organizzazione dell'evento a un allievo di uno dei fondatori, nella sede universitaria dove lui o lei avesse vinto un concorso di insegnamento di *Filologia semitica*. Questo compito spettò ad Antonio Loprieno, ex studente torinese, da poco incaricato di quell'insegnamento nell'università dell'Umbria. Di lì a non molto, chiamato negli Stati Uniti d'America, Loprieno divenne il direttore del *Department of Near Eastern Languages* dell'Univerità di California a Los Angeles, in seguito fu rettore per 10 anni dell'Università di Basilea, e attualmente è il presidente della *ALLEA, European Federation of Academies of Sciences and Humanities* di Berlino. Parteciparono alla *V Giornata*, oltre ai fondatori, Pierluigi Cuzzolin, Olivier Durand, Giovani Garbini, Frank Kammerzell, Romano Lazzeroni e Mario Negri.

La *VI Giornata* ebbe luogo nel 1991 a Sassari,[6] organizzata da Massimo Pittau, Mario Negri e Francesco Aspesi. Vi parteciparono tra gli altri Maria Giulia Amadasi Guzzo, Augusto Ancillotti, Luigi Cagni, Silvio Curto, Paolo Filigheddu, Manfred Kropp, Celestina Milani, Vincenzo Orioles, Giulio Paulis, Giovanni Tore, J. Alberto Soggin, e per l'ultima volta Werner Vycichl.

Nel 1993, contestualmente con la nascita del *Centro Studi Camito-Semitici, C.S.C.S.*, sigla ormai generalmente vocalizzata "Cu-

[4] G. Bernini, V. Brugnatelli (a c.), *Atti della 4ª Giornata di studi camito-semitici e indoeuropei*, Milano, Unicopli, 1987.

[5] A. Loprieno (a c.), *Atti della Quinta Giornata Comparatistica*, Università degli Studi di Perugia, Dipartimento di Linguistica e Filologia Romanza, Perugia 1991.

[6] M. Pittau, M. Negri, P. Filigheddu (a c.), *Circolazioni culturali nel Mediterraneo antico. Atti del I Convegno Internazionale di Linguistica dell'area mediterranea, Sassari, 24-27 aprile 1991*, Cagliari, Corda, 1994.

scus", ebbe luogo a Milano la *VII Giornata*,[7] organizzata da Vermondo Brugnatelli. Tra le nuove figure che vi parteciparono segnalo Sergio Baldi, Paolo Branca, Valentina Colombo, Mohamed Esseghaier, Marcello Lamberti, Luigi Moraldi, Alberto Somekh e Giulio Soravia.

Con la sua 8ª edizione, avvenuta nel 1996 all'Orientale di Napoli, la *Giornata di Studi Camito-Semitici e Indoeuropei* cambiò nome e dimensione.[8] Si articolò su due giorni e diverse sezioni e si chiamò *Incontro Italiano di Linguistica Camito-semitica (Afroasiatica).* La organizzarono il cuscitista Mauro Tosco, ex studente torinese appena insediatosi a Napoli, e l'etiopista Alessandro Bausi. Da questo momento il convegno camito-semitistico italiano acquisì un'*allure* decisamente internazionale, forse anche per il fascino esercitato in tutto il mondo dalla città partenopea. Sicché in maggior numero cominciarono a presentare relazioni non solo colleghi europei, ma per la prima volta anche colleghi statunitensi, russi e israeliani.

Questa dimensione internazionale risultò ancora più evidente con la 9ª edizione del convegno, avvenuta a Trieste[9] nel 1998 presso la *Scuola Superiore di Lingue Moderne per Interpreti e Traduttori* dell'Università e organizzata da Marcello Lamberti, Livia Toselli e Franco Crevatin. Tra gli altri vi parteciparono Václav Blažek, Aharon Dolgopolsky, Catherine Griefenow-Mewis, Helmut Satzinger, Aziza Boucherit, Gideon Goldenberg, Herrmann Jungraithmayr, Elie Kallas, Antoine Lonnet, Naïma Louali-Raynal, Alessandro Mengozzi, Roberto Sottile, Catherine Taine-Cheikh, Gabor Takács e Rainer Voigt.

Imponente risultò il *X Incontro Italiano di Linguistica Camito-semitica (Afroasiatica)* organizzato nel 2001 a Firenze[10] da Pelio

[7] V. Brugnatelli (a c.), *Sem Cam Iafet. Atti della 7° Giornata di Studi Camito-Semitici e Indeuropei (Milano, 1° giugno 1993)* (Studi Camito-Semitici 1), Milano 1994.

[8] A. Bausi, M. Tosco (a c.), *Afroasiatica Neapolitana. Contributi presentati all'8° Incontro di Linguistica Afroasiatica (Camito-Semitica), Napoli 25-26 Gennaio 1996,* Istituto Universitario Orientale, Napoli 1997.

[9] M. Lamberti, L. Tonelli (a c.), *Afroasiatica Tergestina. Contributi presentati al 9° Incontro di Linguistica Afroasiatica (Camito-Semitica), Trieste, 23-24 Aprile 1998,* Trieste, Unipress, 1999.

[10] P. Fronzaroli, P. Marrassini (a c.), *Proceedings of the 10th Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics (Florence 18-20 April 2001)* (Quaderni di

Fronzaroli e Paolo Marassini. Per la prima volta il convegno assunse una veste anglosassone chiamandosi *Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics*. Vi parteciparono, tra gli altri, Alessandra Avanzini, Lidia Bettini, Marco Bonechi, Barbara Bruni, Amalia Catagnoti, David Cohen, Giovanni Conti, Riccardo Contini, Gregorio del Olmo Lete, Massimiliano Franci, Mara Frascarelli, Alessandro Gori, Grover Hudson, Olga Kapeliuk, Leonid Kogan, Marina Lelmi, Michela Luiselli, Alexander Militarev, Marco Moriggi, Jacopo Pasquali, Annarita Puglielli, Maeza Revol-Tissot, Olga Stolbova, Tesfay Tewolde, Maria Vittoria Tonietti e Ida Zatelli.

L'organizzazione dell'*XI Incontro Italiano di Linguistica Camito-semitica (Afroasiatica)* fu affidata nel 2003 ad Alessandro Mengozzi, ex studente torinese, da poco insediatosi a Bergamo come docente di *Filologia semitica*.[11] Vi intervennero 56 studiosi, dei quali 23 italiani e 33 stranieri, da Austria, Francia, Germania, Gran Bretagna, Israele, Paesi Bassi, Polonia, Russia, Slovacchia, Slovenia, Spagna, Stati Uniti d'America e Ungheria. Per la prima volta, un'intera giornata fu dedicata alle ricerche sulle lingue e letterature neo-aramaiche, con la partecipazione dei massimi esperti a livello internazionale. Vi fu presentato un progetto di ricerca elaborato da Alessandro Mengozzi assieme a due ricercatrici dell'Università di Torino, Emanuela Braida e Simona Destefani.

Anche l'organizzazione del successivo *Incontro*, il 12°, avvenuto a Ragusa[12] nel 2005, fu affidata ad un ex studente dell'Università di Torino, Marco Moriggi, da poco insediato come professore di *Filologia semitica* nella sede ragusana dell'Università di Catania. Vi parteciparono 33 relatori di cui 15 stranieri. Una sezione particolare di questo convegno fu dedicata al medio-arabo di Sicilia con la partecipazione di Mirella Cassarino, Jèrôme Lentin e Jacques Grand'Henry.

Semitistica 25), Dipartimento di Linguistica, Università di Firenze, Firenze 2005.

[11] A. Mengozzi (a c.), *Studi Afroasiatici. XI Incontro Italiano di Linguistica Camitosemitica (Bergamo, 5-7.06.2003)* (Materiali Linguistici, Università di Pavia), Milano, Franco Angeli, 2005.

[12] M. Moriggi (a c.), *XII Incontro Italiano di Linguistica Camito-semitica (Afroasiatica). Atti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

Il *13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics* fu organizzato nel 2007 a Udine[13] da Frederick Mario Fales, felicemente riemerso dopo venti anni di assenza nella cerchia dei promotori degli incontri italiani di linguistica camito-semitica. Vi parteciparono 20 relatori italiani e 19 relatori stranieri da 12 paesi differenti.

Il *14th Meeting* fu invece organizzato a Torino[14] nel 2011 da Mauro Tosco e Alessandro Mengozzi. Vi parteciparono 14 studiosi italiani e altrettanti stranieri, compresi due dal Nordafrica: Marocco e Algeria. Di questo incontro sono stati pubblicati gli Atti in due riprese: una prima, pubblicata in Italia, contenente tutti i 28 contributi, e una seconda, pubblicata in Olanda, contenente una scelta di 13 contributi di cui 4 provenienti da Israele e uno dagli Stati Uniti d'America.

L'ultimo convegno italiano di camito-semitistica in ordine di tempo, il *15th Meeting of Afro-Asiatic Linguistics*, ebbe luogo nel 2014 a Roma[15], organizzato da Maria Giulia Amadasi Guzzo e Alessio Agostini. Vi presentarono comunicazioni 30 studiosi italiani e 20 studiosi stranieri, il più alto numero di relatori fino ad allora registrato, ma anche di uditori italiani e stranieri interessati ai diversi campi della linguistica semitica e camito-semitica.

Dopo il 2014 la catena degli incontri italiani di camito-semitistica, che per quasi 40 ha efficacemente contribuito al progresso della conoscenza delle lingue camitiche e semitiche e a cementare rapporti di collaborazione e di amicizia con colleghi stranieri, sembra essersi interrotta. Non si prevede infatti in Italia se se ne organizzerà ancora uno nel prossimo futuro, e almeno, per quanto mi riguarda, temo che non farò più in tempo ad assistervi.

Bisogna comunque tener conto delle seguenti due circostanze. In primo luogo i convegni italiani di studi afroasiatici si sono

[13] F.M. Fales, G.F. Grassi (a c.), *CamSemUd 2007. Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics held in Udine, May 21st-24th, 2007*, Padova, S.A.R.G.O.N. Editrice, 2010.

[14] A. Mengozzi, M. Tosco (a c.), *Sounds and Words through the Ages. Afroasiatic Studies from Turin*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 2013, 363 pp.; M. Tosco (a c.), *Afroasiatic. Data and Perspectives* (Current Issues in Linguistic Theory 339), Amsterdam, John Benjamins, 2018.

[15] A. Agostini, M.G. Amadasi Guzzo (a c.), *Afroasiatica Romana. Proceedings of the 15th Meeting of Afroasiatic Linguistics, 17-19 September 2014, Rome* (Quaderni di Vicino Oriente XII), Roma 2017.

nel tempo intrecciati con la sequenza degli omologhi congressi internazionali (1° Parigi 1969; 2° Firenze 1974; 3° Londra 1978; 4° Marburgo [DE] 1983; 5° Vienna 1987; 6° Mosca 1994; 7° Berlino 2004; 8° Napoli 2008), nei riguardi dei quali essi hanno davvero fatto una serrata concorrenza, almeno a partire dal convegno di Napoli del 1996. In secondo luogo si constata che sta tramontando il modello dei convegni onnicomprensivi, che raccolgono sotto un unico tetto ambiti linguistici e culturali assai diversi e tra di loro anche lontani, sia nello spazio che nel tempo. Si spiega così il bisogno di organizzare convegni specifici per ogni campo della camito-semitistica sul modello dei congressi di egittologia, che dal 1976 si sono emancipati dai congressi internazionali di orientalistica. Per esempio, dal 2004 la *International Association for Comparative Semitics* (IACS) tiene puntualmente i suoi convegni ogni due anni. D'altro canto anche il settore di studi a me più caro, quello del neo-aramaico, ha iniziato a tenere separatamente i suoi convegni (1° Cambridge 2011; 2° Varsavia 2016; 3° Uppsala 2018).

Voglio chiudere questa carellata sui convegni italiani di camito-semitistica con una riflessione personale. Il *XV Incontro di Linguistica Afroasiatica* avvenuto Roma ha assunto per me, dopo 40 anni di vita universitaria, due significati particolari: primo, quello della chiusura di un lungo percorso che, tappa dopo tappa, ha toccato varie città della Penisola e delle Isole maggiori per culminare a Roma, e secondo, quello del ritorno tra delle rassicuranti mura domestiche. Sono quelle delle aule della Scuola Orientale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "la Sapienza", che nell'autunno del 1959 hanno accolto due studenti torinesi giunti a Roma, uno per studiare egittologia alla scuola di Giuseppe Botti, l'altro per studiare semitistica presso Sabatino Moscati e Giovanni Garbini. Alessandro Roccati ed io non ci conoscevano prima, ma ci siamo trovati insieme nell'aula dove Giorgio R. Castellino[16] insegnava assiriologia, una modesta stanza attigua alla sala d'accesso allo studio di Moscati. Lì eravamo solo noi due, ma anche negli anni immediatamente

[16] Giorgio Raffaele Castellino (1903-1992) era un sacerdote salesiano che succedette sulla cattedra romana di Assiriologia a Giuseppe Furlani (1885-1962). Castellino nacque a Villanova Mondovì (CN), un paese ai piedi delle Alpi Marittime.

precedenti gli alunni erano solo due: Luigi Cagni e Sergio Picchioni e nessun altro. Dopo i convenevoli di rito con il suo amabile accento piemontese, Don Castellino ci mostrò soddisfatto un esemplare fresco di stampa di *The Akkadian Verbal System in the Light of Semitic and Hamitic*, il volume che nell'agosto dell'anno successivo, 1960, gli meritò la medaglia d'oro "Mark Lidzbarski" della *Royal Asiatic Society* in occasione del XXV Congresso Internazionale degli Orientalisti a Mosca. Durante le lezioni e nelle conversazioni che seguivano, mentre Roccati ed io lo accompagnavamo fino all'istituto salesiano di via Marsala 42 dove risiedeva, Castellino ci apriva orizzonti inaspettati sul mondo camito-semitico che accesero la nostra curiosità e illuminarono la nostra fantasia. Ricordo che noi due ci siamo contesi grammatiche di lingue cuscitiche redatte da Enrico Cerulli e da Martino Moreno. Da Castellino ereditammo entrambi l'interesse per la linguistica camito-semitica e lo trasmettemmo ad altri.

Ebraistica e Bibbia: condizionamenti intrinseci e difficoltà didattico-culturali italiane

GIAN LUIGI PRATO

La ricerca e la didattica ebraistica sono condizionate ovunque, e specialmente in Italia, dallo studio e dalla (talvolta scarsa) conoscenza della Bibbia e si configura quindi spesso come funzionale a quest'ultima. Ne può essere esempio concreto il fatto che all'Università di Roma 3 si sia introdotto l'Ebraico (così secondo la dicitura ufficiale) solo nel 2002, di fatto come supporto della cristianistica e come materia qualificante del curriculum della laurea magistrale in Scienze delle Religioni.[1] E più in generale in questi ultimi tempi per supplire all'ignoranza dei contenuti biblici in ambiente italiano si è provveduto a stipulare un'intesa tra il MIUR e l'associazione "Biblia" che, a partire dal 2001 e anche per iniziativa dell'allora ministro Tullio De Mauro, intendeva introdurre nelle scuole italiane non tanto un insegnamento esplicito di materie bibliche ma a favorire iniziative tali da rendere la didattica maggiormente sensibile alle ascendenze bibliche della nostra tradizione umanistica.[2]

[1] Ne ho assunto l'insegnamento con due corsi semestrali per ogni anno accademico, che dal 2002-3 al 2008-9 erano etichettati rispettivamente come "Cultura, lingua e letteratura ebraica in età antica" e "Lineamenti di cultura ebraica in età medievale e moderna", mentre dal 2010-11 in poi si sono trasformati rispettivamente in "Ebraico" e "Ebraico LM".

[2] Questa intesa tra il Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca (MIUR) e l'Associazione laica di cultura biblica (Biblia) porta il

Ma sorge allora il problema di quale Bibbia si debba insegnare in ambiente laico, se quella cristiana o quella ebraica, e se si vuole conoscere l'ebraismo sembra ovvio dover adottare quella ebraica la quale, nel contesto, rischia però di venire assunta semplicemente (anche se del tutto erroneamente) come una Bibbia cristiana privata del Nuovo Testamento. Tuttavia proprio il fatto di rifarsi a una Bibbia ebraica, che è testo sacro sancito come tale da una sua riconosciuta canonicità, può condizionare fortemente, almeno sul piano psicologico, uno studio dell'ebraismo antico che voglia impostarsi sui più elementari criteri metodologici di una ricerca storica corretta. Già il fatto stesso di risalire a una fonte costituita da un blocco letterario ben definito può indurre a vedere nell'ebraismo antico una realtà monolitica compattata da una sorta di "ortodossia" che la costituisce centro privilegiato rispetto ad altre forme periferiche secondarie e trascurabili, se non addirittura prive di valore scientifico.

Una chiara conseguenza di questo modo di avvicinarsi all'ebraismo antico è la macroscopica dicotomia entro cui esso viene collocato e descritto, ad esempio nei manuali di storia delle religioni: da un lato il vero e proprio ebraismo, che in una prospettiva cronologica del tutto biblica viene ristretto alla cosiddetta epoca preesilica, e dall'altro quella realtà postesilica che viene definita come "giudaismo". Ne deriva che la prima fase andrebbe considerata non solo originaria ma anche più autentica, mentre la seconda ne sarebbe solo l'erede tutto sommato più scadente. Un riflesso di questa situazione sul piano della ricerca lo si constata nel fatto che mentre la prima fase è considerata, almeno idealmente, come unitaria (avallata anche in questo da una tradizione profetica strettamente yahwistica), per la seconda si è maggiormente disposti a vederla suddivisa in varie correnti (si parla infatti volentieri oggi di "giudaismi", ma non di "ebraismi").

Ora, com'è noto, questa netta distinzione è sorta nella storiografia tedesca di inizio Ottocento e rispecchia il mondo culturale di quell'epoca e di quell'ambiente. Ne fu paladino soprattutto il

sottotitolo "Educazione interculturale e dialogo interreligioso" ed è stata firmata la prima volta il 18 maggio 2001 (quando il MIUR era ancora denominato Ministero della Pubblica Istruzione) e doveva avere durata triennale. Di fatto si è poi rinnovata il 29 marzo 2010, e in seguito il 27 maggio 2013 e il 15 settembre 2017.

celebre Wilhelm Martin Leberecht de Wette[3] e fu accolta poi da altri famosi studiosi che hanno fatto scuola (tra cui in particolare Julius Wellhausen), non da ultimo anche con interferenze con la situazione e la presenza degli ebrei in terra tedesca. Ma stranamente essa ha dato origine in Germania a istituti accademici titolati all'insegna della parola "Judentum".

Nella situazione storica italiana, l'insegnamento della Bibbia si svolge quasi esclusivamente all'interno di istituzioni ecclesiastiche ed è quindi subordinato alle finalità teologiche entro cui si inserisce la sua configurazione e soprattutto la sua ermeneutica. D'altra parte sarebbe difficile immaginare come potrebbe essere impostato diversamente, nelle sue linee essenziali, qualora fosse praticato in un corso di studi di una qualsiasi Facoltà di Teologia, qualora esistesse o fosse reintrodotta nell'ordinamento accademico delle Università italiane. Ciò rende comprensibile il fatto che in queste ultime, se si prescinde dai più vasti interessi semitistici entro cui l'ebraico può essere trattato a livello linguistico, l'ebraismo come tale sia affrontato nel suo complesso e per il periodo antico solo per la fase più recente del suo sviluppo, quella appunto che ormai convenzionalmente viene classificata come "giudaismo". In Italia quindi si pratica più la giudaistica che l'ebraistica. Ne è indice significativo il fatto che esista un'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (AISG) che, come recita l'articolo 2 del suo statuto, «è un'istituzione culturale che ha lo scopo di promuovere la ricerca scientifica nel campo del Giudaismo dalle sue origini ai nostri giorni». D'altro canto, è attiva da tempo un'Associazione Biblica Italiana che (ancora seguendo l'articolo 1 del suo statuto), «si propone di promuovere la conoscenza della Sacra Scrittura attraverso la ricerca scientifica e la divulgazione della Parola di Dio, secondo le direttive della Chiesa espresse soprattutto dal Concilio Vaticano II», e inoltre, più precisamente, «è associazione privata di fedeli a carattere nazionale, riconosciuta dalla Conferenza Episcopale

[3] Dopo averla abbozzata in alcune opere l'ha teorizzata e applicata soprattutto nel suo *Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung dargestellt, 1. Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. Oder kritische Darstellung der Religionsgeschichte des Hebraismus, des Judenthums und Urchristentums. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen,* Berlin: in der Realschulbuchhandlung, 1813 (Berlin: G. Reimer, 1831[3]).

Italiana». La distinzione non può essere più netta, negli orientamenti di fondo, anche se ciò non significa ovviamente che in Italia non esistano insegnamenti universitari di "Ebraico" e d'altra parte tra i corsi biblici previsti dal piano degli studi teologici non si trattino materie (filologiche, storiche, archeologiche) che possano ritrovarsi inalterate, e in ordine sparso, nell'ambito dell'Orientalistica accademica italiana.

Per ovviare a questa divaricazione alquanto singolare si è tentato da qualche decennio di riunire le forze almeno con incontri a carattere scientifico ove si potessero affrontare argomenti di comune interesse e in una maniera accessibile alle due parti, nei contenuti e nel metodo. Sono nati così, a partire dal 1979 e con scadenza biennale, i Convegni di Studi Veterotestamentari che, pur patrocinati dall'ABI, sono destinati a un pubblico di biblisti e semitisti che di volta in volta hanno trattato i vari temi il più possibile in un'ottica laica e neutrale.[4] Dopo un'esperienza ormai quarantennale, e nonostante le inevitabili variazioni del clima culturale e anche i mutamenti verificatisi sul piano istituzionale accademico italiano (ma anche nel settore degli studi biblici) se ne può trarre un consuntivo che, con tutta tranquillità e al di là delle difficoltà incontrate a diverso titolo a livello organizzativo, può essere considerato soddisfacente, anche se i risultati conseguiti restano alquanto nell'ombra, almeno per quanto riguarda la conoscenza delle loro pubblicazioni.

Prescindendo comunque da queste contingenze italiane e tornando al problema di fondo, dobbiamo precisare dunque che l'ebraismo antico non si identifica con la Bibbia e occorre superare la prospettiva monopolistica che induce a ritenere questa seconda un'espressione adeguata e completa del primo. Ne consegue che certo la Bibbia non va eliminata affatto come fonte di conoscenza e di ricostruzione dell'ebraismo ma è necessario ricercare anzitutto quale sia stata la formazione dei suoi scritti, e quale funzione essi abbiano assunto in quegli ambienti storici in

[4] Per la pubblicazione dei loro Atti, ospitati in un primo tempo nella *Rivista Biblica Italiana*, si è creato nel 1989 un periodico apposito (*Ricerche Storico Bibliche*), presso le Edizioni Dehoniane di Bologna, con due fascicoli annuali, il secondo dei quali è dedicato agli analoghi Atti di Convegni di Studi Neotestamentari, derivanti da assise che riuniscono, con le stesse finalità, studiosi di Nuovo Testamento e di materie riguardanti la cristianistica antica.

cui si sono prodotti e sino a che punto essi possano essere definiti (almeno convenzionalmente) ebraici.

Si tende oggi a collocare l'origine di questi scritti, o per lo meno la loro redazione, in un'epoca che è posteriore a quella che essi presentano come più antica, quella cioè che seguendo l'itinerario storico complessivo da essi tracciato siamo soliti chiamare preesilica (cioè quella dell'ebraismo puro della classificazione tradizionale), e quindi in un ambiente storico che, sia in area siro-palestinese sia altrove, non è autonomo sul piano politico ma è caratterizzato da una situazione di diaspora. Si è composta qui una storia "biblica" di Israele allo scopo di configurare le proprie origini e ricostruire il proprio passato in modo che ne emerga una propria identità. Quello che noi chiameremmo allora ebraismo sarebbe in realtà un "Israele letterario" la cui storia, descritta nei testi biblici, è frutto di una ricostruzione creatasi in una società non unitaria, la quale è alla ricerca di una unità ideale pensata come sequenza di eventi guidati e coordinati da un volere divino. Non solo vi è un Dio alle origini di questa storia e quindi di questo popolo, ma è questo stesso Dio che, dopo aver creato il mondo, fonda questo popolo a cui si rivela in maniera particolare, vincolandolo a sé tramite una normativa esclusiva ad esso riservata.

Questa storia nasce dunque già come sacra. Se volessimo riassumere questo processo genetico con la terminologia dicotomica cui abbiamo accennato, sarebbe dunque il giudaismo che ha creato l'ebraismo. Ma proprio questo modo di intendere l'origine dei testi biblici mostra come questa suddivisione sia artificiosa e infatti si tende oggi a superarla e a non considerare più l'esilio come una sorta di cesura dirimente (e del resto anch'esso è una categoria tipica della storiografia "biblica"). Nell'ambito di un *continuum* le cui fasi più antiche vanno ricostruite con l'ausilio di una documentazione variegata è sorta una letteratura per così dire autoreferenziale che compone assieme i tasselli di una identità intesa come unità "nazionale" che assume a sua volta i tratti di una fisionomia etnica.

L'ebraismo storico (se ci si può esprimere così) va ripensato alla luce di questo processo formativo, attraverso il quale va ricuperato nel suo pluralismo e nella sua varietà. Del resto, per fare un esempio, di esso fa parte integrante e paritetica anche

quello samaritano, caratterizzato da uno yahwismo del tutto simile a quello gerosolimitano ma posto ai margini da quella centralizzazione unitaria cui tendono gli scritti biblici (canonici).

Va inoltre rilevato che anche nel comporre e nel ricostruire la storia "biblica" su basi religiose si sono adottati i parametri culturali e storiografici del più ampio ambiente storico orientale coevo. Lo si constata già nella stessa concezione della divinità che vi sta alla base: perché l'identità ricostruita sia efficace e persuasiva, il proprio Dio deve essere necessariamente diverso e superiore agli altri, che pur non si negano e la cui esistenza diviene anzi necessaria perché il confronto abbia senso; cfr. quanto si legge in *Michea* 4,5: «Tutti gli altri popoli camminino pure ognuno nel nome del suo dio, noi cammineremo nel nome del Signore (= Yahweh), nostro Dio, in eterno e per sempre».

Se possiamo concludere con una sorta di appendice, quanto detto sin qui trova una sua corrispondenza, forse ancora più evidente, sul piano linguistico dove, com'è noto, per "ebraico" (o ebraico antico) si intende di solito l'ebraico biblico, prescindendo dalle dibattute questioni sulle sue eventuali suddivisioni interne, che vogliono distinguere un ebraico più antico da un altro più recente, ma con forte influsso della cronologia tratta dalla storia biblica. Di fatto però esso è l'ebraico masoretico, cioè una forma linguistica tardiva e codificata artificiosamente perché sia espressione il più possibile unitaria e omogenea di un testo ritenuto sacro. Ma ciò vale soltanto su un piano puramente ideale, poiché sappiamo bene quanto sia diversificato in se stesso (si pensi solo alle molteplici sue vocalizzazioni) e quanto sia incoerente e problematica (per non dire bizzarra) la grammatica masoretica. E dal lato storico esso si colloca in una sua fase propria, che seppure con una classificazione piuttosto superficiale tratta da una documentazione scritta, e per usare una terminologia tradizionale che si limita al periodo antico, si pone accanto a quella epigrafica, a quella qumranica e a quella mishnica. Per decifrare quindi correttamente l'ebraico biblico (masoretico), al di là della comparazione semitistica che però non si restringe soltanto a quello, occorre inquadrarlo in una storia pluriforme, ridotta a unità (anch'essa ideale) solo per un condizionamento canonico dovuto al "privilegio" a cui sono elevati i testi che sono venuti a far parte della Bibbia ebraica.

Assiriologia 2000 (d.C.)

LORENZO VERDERAME

È stato un onore e onere rappresentare la mia disciplina al convegno *Egitto e Vicino Oriente Antico* svoltosi nel 2019 a Napoli nella splendida cornice del Palazzo Du Mesnil. Ai colleghi del comitato organizzatore vanno i miei ringraziamenti e, in particolare, a Simonetta Graziani, per avermi, prima, invitato formalmente in tale ruolo e, successivamente, offerto commenti e osservazioni al mio intervento.

Quest'ultimo, limitato a dieci minuti, è consistito in una rassegna degli strutturati di Assiriologia (L-OR/03), delle ricerche e delle pubblicazioni nel biennio 2018-2019. Questa soluzione prammatica e di comodo, tuttavia, viene meno quando si analizza il contenuto delle ricerche e pubblicazioni di ricercatori non strutturati – ma anche di strutturati – da cui emerge una sovrapposizione tra il settore assiriologico (L-OR/03) e quello storico (L-OR/01). Considerati i limiti del contributo scritto, ho preferito focalizzarmi su di un unico aspetto, quello della situazione del settore L-OR/03 dal punto di vista degli strutturati e delle loro carriere. Un'analisi delle ricerche e delle pubblicazioni, così come delle riflessioni sulla disciplina, mi ha portato ben al di là delle sette cartelle richieste, ma ritenendo importante trattare in modo globale la questione ho destinato a uno studio di prossima pubblicazione l'analisi di questi aspetti assieme anche ai dati sui corsi di studio e dottorati.

Per inquadrare l'attuale situazione della disciplina all'interno di dinamiche di lunga durata, ho ampliato la mia panoramica

ben oltre il biennio 2018-2019. Di seguito ho cercato di offrire una ricostruzione delle assunzioni e carriere degli L-OR/03 degli ultimi venti anni ricorrendo ai dati ufficiali reperibili sul sito del CINECA[1] e alle informazioni fornite da colleghi. I dati CINECA sono, purtroppo, spesso limitati e di difficile maneggiabilità; questi, inoltre, sono disponibili solo per il periodo che va dal 2000 in poi. Nel sintetizzare i dati del CINECA, soprattutto quando i numeri salgono di molto, è possibile sia incorso in un errore di trasmissione meccanica. Quest'ultima si somma all'approssimazione delle informazioni orali fornitemi volenterosamente dai colleghi per la situazione precedente al 2000, aumentando il rischio di errore nel puntuale, piuttosto che nel generale.

Nonostante l'incertezza ritengo questa ricerca costituisca un esercizio tutt'altro che inutile. In primo luogo, perché non vi è traccia in forma scritta della storia dell'Assiriologia italiana degli ultimi cinquant'anni. I dati presentati di seguito offrono a colpo d'occhio un quadro della situazione e sono un contributo, seppur modesto e da una fredda e asettica prospettiva "amministrativa", della storia accademica della disciplina. Ritengo, infine, utile per future ricerche le informazioni che io ho dovuto faticosamente reperire contattando colleghi e di cui probabilmente non rimarrà traccia nelle fonti ufficiali, come quelle del CINECA.

Prima di procedere oltre, aggiungo un avvertimento e una giustificazione. In tale ricostruzione il dato di partenza è sempre stato quello ufficiale e amministrativo. In quanto tale la valutazione è di natura quantitativa e non qualitativa. Nel presentare la situazione generale ho ampliato il periodo preso in considerazione oltre il 2019 per ragioni per me fondamentali nella ricostruzione di questo quadro di lunga durata e mi scuso con il collega che avrà il compito di fare il punto della situazione nel prossimo convegno EVOA per aver sconfinato cronologicamente nel biennio di sua competenza.

[1] Tutti i dati discussi e presentati nelle tabelle, a eccezione delle figg. 1-2, sono quelli ufficiali riportati sul sito CINECA e aggiornati alla data del 1 novembre 2020. Sono grato a tutti i colleghi che, contattati, mi hanno aiutato con dati e ricordi, in particolare, in ordine alfabetico, F. D'Agostino, G. Marchesi, F. Pomponio, A. Rositani, M. Viano.

1. La situazione dell'Assiriologia in seno alle discipline vicinorientali (L-OR/01-08)

I dati del CINECA[2] offrono un quadro chiaro e stabile della situazione delle discipline filologiche, storiche e archeologiche del Vicino Oriente e dell'Egitto antico (L-OR/01-08). Distacca per numero di strutturati e aree rappresentate La Sapienza, che copre tutti gli otto SSD (Tabella 1) e che, con quattordici elementi, rappresenta il 24% del totale degli strutturati nazionali. La situazione cambia se si considerano i ruoli degli strutturati. Gli ordinari si concentrano, infatti, nelle sedi de L'Orientale (4), cui segue Bologna (3), Milano, La Sapienza e Torino (2) e, infine, uno a Firenze, Pisa, Venezia e Udine. La distribuzione per SSD è altrettanto rilevante con quattro ordinari in Egittologia, Semitistica ed Ebraico (L-OR/02, 07, 08) e tre in Archeologia del Vicino Oriente Antico (L-OR/05).

	01	02	03	04	05	06	07	08	SSD totali
Sapienza	2+2	3+1a	2+2	2	2+2+2+1b	1b	2	3	8
Torino	2	1	1b	3	2		3	2	7
Bologna	1a	2+1a	2		3	3+1		3	6
Venezia	3	2	1b		2	2		2+1a	
Firenze		1a	2	2	2			3+1a	5
Orientale		3+2+1a	1b		2		3+3	3+1b	
Pisa	2	3+2+2			1b+1b		3+1		

Tabella 1 - Distribuzione dei SSD L-OR/01-08 negli atenei italiani, ordinati per copertura dei settori (3= PO, 2 = PA, 1 = RU/RTD).

[2] Il quadro presentato è aggiornato al 1 novembre 2020 e non tiene conto di eventuali cambiamenti in corso o non ancora ratificati. In particolare, i pensionamenti e gli *upgrades* a professore associato o, ancor di più, a professore ordinario possono mutare la situazione; cf. Tabella 4. Per il solo settore L-OR/03, risulta allo stato attuale che tutti gli RTD B di Assiriologia sono abilitati alla II fascia, mentre gli associati abilitati alla I fascia sono D'Agostino e Verderame, entrambi a La Sapienza.

Ateneo	SSD / Ruoli	Tot.	Ateneo	SSD / Ruoli	Tot.
2 SSD L-OR/01-08			1 SSD L-OR/01-08		
Pavia	L-OR/04: 2+1b; L-OR/05: 2	3	Verona	L-OR/01: 2+2+1?[3]	3
Catania	L-OR/05: 2; L-OR/07: 2	2	Udine	L-OR/05: 3+1b	2
Milano	L-OR/02: 3; L-OR/05: 3	2	Cagliari	L-OR/06: 2	1
Salento	L-OR/02: 2; L-OR/08: 2	2	Enna	L-OR/06: 1	1
			Messina	L-OR/03: 1b	1
			Padova	L-OR/01: 1a	1
			Perugia	L-OR/05: 1b	1
			Politecnico MI	L-OR/02: 2	1
			Tor Vergata	L-OR/07: 2	1
			Trento	L-OR/08: 2	1
			Sassari	L-OR/06: 2	1

Tabella 2 - Presenza di altri L-OR/01-08 in atenei con una copertura inferiore ai quattro SSD ordinati per numero complessivo di SSD, di strutturati e alfabeticamente (3= PO, 2 = PA, 1 = RU/RTD).

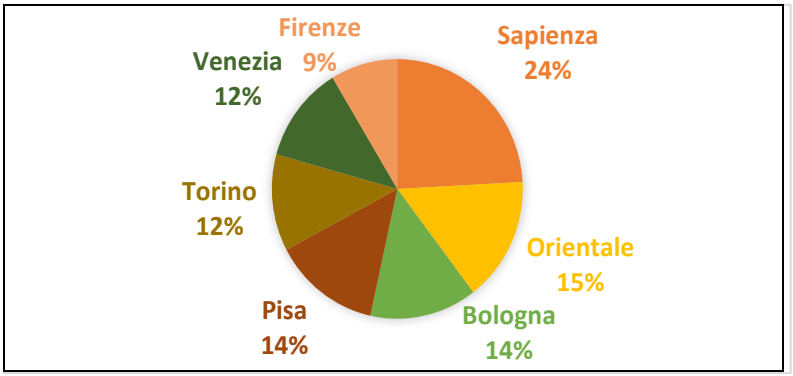


Tabella 3 - Grafico con la percentuale del totale degli strutturati L-OR/01-08 nei principali poli orientalistici.

[3] Turri risulta RTD A sul sito dell'Università di Verona e RTD B sul sito del CINECA.

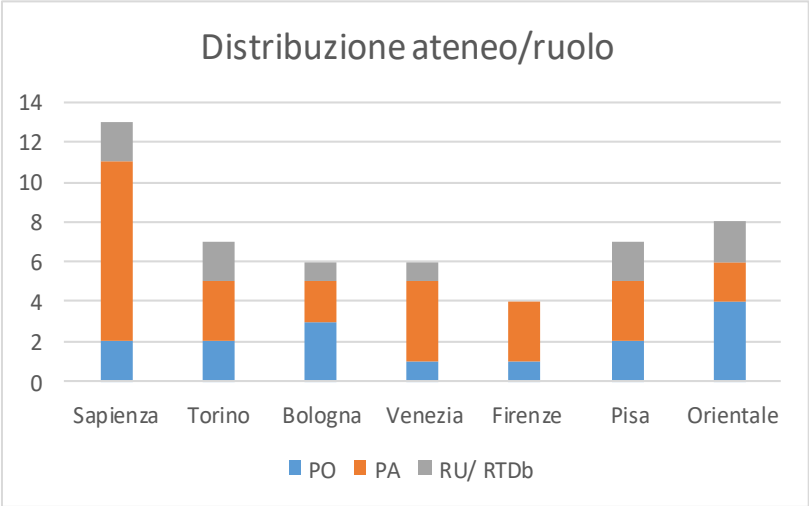


Tabella 4 - Grafico della distribuzione degli SSD L-OR/01-08 nei principali poli orientalistici divisi tra professori ordinari e associati, ricercatori a tempo indeterminato e a tempo determinato di tipo B.

In questo quadro, L-OR/03 riflette la situazione generale delle discipline affini, ben rappresentata nelle sedi orientalistiche principali, con addirittura due strutturati a La Sapienza. I ruoli coperti sono equamente divisi tra quattro PA e quattro RTD B (vd. sotto). Assiriologia è assente solo nell'ateneo di Pisa che ha supplito, dopo il pensionamento di Claudio Saporetti (2008), alla didattica mediante contratti.[4] In senso opposto è da rilevare positivamente la (ri)nascita dell'Assiriologia a Torino a distanza di quarant'anni, dopo la copertura dell'insegnamento da parte di Giovanni Pettinato dal 1970 al 1974, e a Bologna, a oltre un decennio dal pensionamento di Sergio Angelo Picchioni. Alla solida distribuzione areale e anagrafica degli attuali strutturati L-OR/03, fa riscontro, invece, la sofferenza per l'assenza di un ordinario della disciplina, cosa resa peggiore dal prossimo pensionamento di Lucio Milano e Stefano de Martino, unici ordinari, rispettivamente, di storia (L-OR/01) e anatolistica (L-OR/04). Ciò si traduce in una mancanza di rappresentanza delle discipli-

[4] Per la ricostruzione delle carriere degli L-OR/03 dal 2007 a oggi vd. Tabella 6 e Tabella 7.

ne storiche e filologiche del Vicino Oriente Antico in importanti occasioni e sedi istituzionali (abilitazioni, concorsi, etc.).

2. Assunti, ascesi e … pensionati

Alla data odierna risultano strutturati nel settore L-OR/03 otto persone. Quattro ricercatori a tempo determinato di tipo B e quattro associati, tre donne e cinque uomini, ciascuno in un ateneo differente (Ca' Foscari, L'Orientale, le università di Bologna, Firenze, Messina e Torino), con l'eccezione dei due de La Sapienza.

Cognome, Nome	Sesso	Ruolo	Sede
BASELLO Gian Pietro	M	RTD B	"L'Orientale" NAPOLI
CATAGNOTI Amalia	F	PA	FIRENZE
CORÒ Paola	F	RTD B	"Ca' Foscari" VENEZIA
D'AGOSTINO Franco	M	PA	ROMA "La Sapienza"
MARCHESI Gianni	M	PA	BOLOGNA
ROSITANI Annunziata	F	RTD B	MESSINA
VERDERAME Lorenzo	M	PA	ROMA "La Sapienza"
VIANO Maurizio	M	RTD B	TORINO

Tabella 5 - Situazione strutturati L-OR/03 (novembre 2020).

Il biennio 2017-2019 registra due importanti pensionamenti, quello di Simonetta Graziani (PA, L'Orientale) e Francesco Pomponio (PO, Univ. Messina), gli ultimi della "seconda" generazione di assiriologi.

L'età di ciascuno permetterebbe[5] di evidenziare quali sono le dinamiche di assunzione confrontando la carriera passata (Ta-

[5] Ho deciso di non riportare per motivi di privacy la data di nascita di nessuno degli strutturati, in quanto esplicitamente richiestomi in un caso. Le considerazioni e lo schema ricostruito nella figura 1, si basano su date certe, per coloro che me le hanno fornite o che le hanno rese disponibili su internet in qualche modo (siti personali, social media, etc.). Per coloro i quali non sono riuscito a reperire tali dati mi sono basato sulla corrispondenza con la carriera di colleghi "coetanei". Si tratta, dunque, di una ricostruzione del tutto ipotetica, partendo da un dato incerto e basandomi su un'altrettanto incerta carriera e legislazione.

bella 6-9) e le prospettive di attività accademica degli attuali strutturati (fig. 1). Alla luce della normativa corrente della cosiddetta "legge Gelmini" (L. 240/2010) che prevede il limite di età massimo per andare in pensione stabilito a 68/70 anni per i professori ordinari e associati e 65 anni per i ricercatori di ruolo, e salvo nuove riforme, il quadro che ne risulta è il seguente:

Fig. 1 - Ricostruzione ipotetica delle prospettive di pensionamento (massimo) degli attuali strutturati L-OR/03.

3. Strutturati e carriere

La storia dell'ordinariato della nostra disciplina è importante perché ne ha determinato, quasi univocamente, le sorti. La figura centrale è quella di Pettinato, ordinario per trentaquattro anni, dal 1974 al 2008, solo e unico negli anni '70 e dal 1998 al 2002.

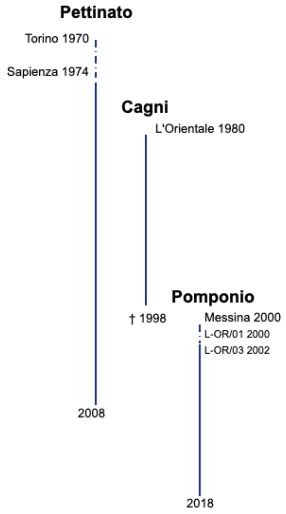


Fig. 2 - Ordinari di Assiriologia in Italia, SSD L-OR/03, dal 1970 a oggi.

Per poco meno di vent'anni gli si è affiancato Luigi Cagni a L'Orientale, vincitore dell'ultimo concorso a cattedra (ordinario) nel 1980. Da quarant'anni non vi è un concorso per ordinario in Assiriologia in Italia. Va ricordato infatti che il passaggio a ordinario di Francesco Pomponio nel 2000 è stato in L-OR/01 e, successivamente, lo stesso è passato a L-OR/03. Per dieci anni, dal 2008 al 2019, di nuovo la disciplina ha avuto un unico ordinario.

Una simile situazione di stallo riguarda anche le progressioni, perché tra il 1992 e il 2015, ovvero tra il passaggio da ricercatrice ad associato di Simonetta Graziani e lo stesso passaggio da parte di Amalia Catagnoti, sono passati ventitré anni.

Di seguito ho ricostruito la situazione degli strutturati L-OR/03 anno per anno basandomi sui dati CINECA. La scelta dell'anno di partenza, 2007 è dettata dal fatto che coincide con due pensionamenti (Pettinato, Saporetti) e della prima nuova assunzione (Verderame), l'ultima di un RU, dal concorso vinto nel 1996[6] da D'Agostino a La Sapienza.

	Totale	PO	PA	RU	RTD B	RTD A
2007	8	2	3	3		
2008	8	1	2	5		
2009	8	1	2	5		
2010	7	1	2	4		
2011	5	1	1	3		
2012-2014	7	1	1	3		2
2015	7	1	2	2		2
2016	7	1	2	2	1	1
2017	7	1	2	2	2	
2018	9	1	2	2	4	
2019	9		4	1	4	
2020	8		4		4	

Tabella 6 - Distribuzione strutturati L-OR/03 per anno e ruolo.

[6] Catagnoti e Conti sono inizialmente sul settore scientifico disciplinare L-OR/07. Nel caso di Catagnoti il concorso a ricercatore in L-OR/07 è stato vinto nel 2004 e l'anno successivo è passata a L-OR/03.

		FI	ME	Or	Sap	PI	
2007	totale:	1	1	3	2	1	
	PO		1		1		
	PA			2		1	
	RU	1		1	1		
2008	totale:	2	1	3	2		
	PO		1				
	PA			2			
	RU	2		1	1+**1**		
2009	totale:	2	1	3	2		
	PO		1				
	PA			2			
	RU	2		1	2		
2010	totale:	2	1	2	2		
	PO		1				
	PA			2			
	RU	2			2		
2011	totale:	1	1	1	2		
	PO		1				
	PA			1			
	RU	1			2	BO	VE
2012-2014	totale:	1	1	1	2	1	1
	PO		1				
	PA			1			
	RU	1			2		
	RTD					**1A**	**1A**
2015	totale:	1	1	1	2	1	1
	PO		1				
	PA	1↑		1			
	RU				2		
	RTD					1A	1A
2016	totale:	1	1	1	2	1	1
	PO		1				
	PA	1		1			
	RU				2		
	RTD					1B↑	1A

2017	totale:	1	1	1	2	1	1	
	PO		1					
	PA	1		1				
	RU				2			
	RTD					1B	1B↑	**TO**
2018	totale:	1	1	2	2	1	1	1
	PO		1					
	PA	1		1				
	RU				2			
	RTD			**1B**		1B	1B↑	**1B**
2019	totale:	1	1	2	2	1	1	1
	PO							
	PA	1		1	1↑			
	RU				1			
	RTD		**1B**	1B		1B	1B↑	1B
2020	totale:	1	1	1	2	1	1	1
	PO							
	PA	1			1+1↑			
	RU							
	RTD		**1B**	1B		1B	1B↑	1B

Tabella 7 - Distribuzione strutturati L-OR/03 per anno e atenei ordinati alfabeticamente; con la freccia è indicata una progressione di carriera, in neretto le nuove assunzioni.

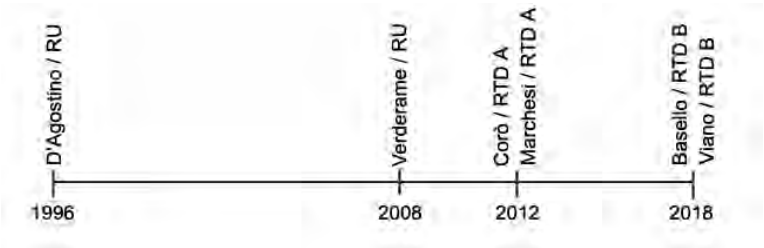


Fig. 3 - Nuovi strutturati a seguito di concorso sul settore L-OR/03.

4. Resilienza delle sedi

Con il termine di "resilienza", molto in voga in questo periodo di COVID e guerre regionali e religiose diffuse, intendo il permanere della disciplina nelle stesse sedi e l'avvicendarsi di posti nel-

le stesse strutture, soprattutto laddove un legame evidente esisteva già.

È infatti da rilevare che tutti gli attuali strutturati sono stati assunti negli atenei dove si sono laureati e/o dottorati o dove si sono trasferiti i professori con cui si sono laureati e/o dottorati. A scapito di critiche, il primo a includersi è il sottoscritto, succeduto all'ordinario in pensionamento, Giovanni Pettinato, vincendo il concorso da ricercatore, al quale erano presenti due soli candidati, il sottoscritto e Stefano Seminara, entrambi allievi dello stesso Pettinato. Alla luce della mia esperienza personale c'è quindi una sorta di innestamento della disciplina in un ateneo e un diritto di successione riconosciuto. Ciò potrebbe essere facilmente provato da un'analisi comparativa dei candidati dei vari concorsi. L'elevato numero degli iscritti, tra cui diversi stranieri, ai recenti concorsi di L-OR/01 a Pisa (PA, 2017) e a Bologna (RTD A, 2020) – entrambi sedi che non hanno uno strutturato di questa disciplina – è già un'evidenza sufficiente, soprattutto se confrontato con le poche unità (sempre nell'ordine di due o tre) dei recenti concorsi aperti in L-OR/01 e L-OR/03.

Il mio non è un giudizio di merito, rientrando tutti, me compreso, in questa casistica, la quale, probabilmente, riflette una realtà delle discipline di nicchia. Va riconosciuto che una situazione non particolarmente florida favorisce queste dinamiche. Non tutti, ma molti dei posti messi a concorso sono ottenuti da ordinari che al momento del pensionamento riescono a strappare al proprio dipartimento un avvicendamento, seppure con un drastico ridimensionamento del ruolo a ricercatore e, adesso, RTD. Fanno eccezione Gianni Marchesi vincitore di concorso RTD A, trasformato poi in RTD B, a Bologna a lunga distanza dal pensionamento di S.A. Picchioni a ridosso del 2000 e Maurizio Viano vincitore di una *Marie Curie Global* e incardinato nella posizione di RTD B a Torino.[7]

[7] Contro la campagna diffusa degli atenei tesa a reclutare i vincitori di programmi di finanziamento europeo, va precisato che il Decreto Ministeriale 28 dicembre 2015 n. 963 prevede in diversi casi la possibilità non l'obbligo da parte dell'ateneo di assumere i titolari dei finanziamenti. I casi in cui ciò accade sono rari e, ironicamente e paradossalmente, portati come esemplari sulle pagine web dell'ateneo dedicate all'argomento. Un'informazione più chiara for-

Queste nuove posizioni contrastano il ridimensionamento numerico dell'organico degli L-OR/03 che risulta macroscopico nel caso de L'Orientale, dove due professori associati e un ricercatore andati in pensione negli ultimi dieci anni, sono stati rimpiazzati da un unico RTD B.

Il ridimensionamento del ruolo riflette la media nazionale e la crisi seguita alla cosiddetta "legge Gelmini". A prescindere dal ruolo del pensionato è stato sempre bandito un concorso da ricercatore. Non ci sono stati concorsi aperti per professore associato da quasi trent'anni e per ordinario da quaranta.

A difesa della situazione appena descritta, va evidenziata l'assenza di L-OR/03 in sedi dove non esistano già altre discipline orientalistiche e l'oggettiva difficoltà, se non impossibilità, di creare posti in atenei che siano al di fuori della cerchia di quelli con una radicata e/o solida compagine "orientalistica". Nella mia esperienza personale il mio contratto di docenza di quattro anni a Palermo in Storia del Vicino Oriente antico, non solo non è mai stato considerato come un primo passo per un ulteriore sviluppo, ma al momento della mia assunzione a La Sapienza l'insegnamento è stato chiuso, sebbene mi fossi offerto di mantenerlo a titolo gratuito per i primi anni purché fosse salvato e passato a qualcun altro successivamente. Ancora più esemplari sono le peregrinazioni di A. Rositani che ha avuto un contratto per Assiriologia per quattro anni presso l'Università della Calabria (2009-2013), per tre anni presso l'Università di Enna "Kore" (2012-2015) e per due anni presso l'Università di Pisa (2016-2018). Nessuna di queste esperienze si è sviluppata in un qualcosa di più concreto. Al contrario, la fine del rapporto ha significato anche la fine della didattica dell'Assiriologia in quelle sedi, a eccezione di Pisa, dove se ne è fatto carico l'associato di Storia del Vicino Oriente antico.

Vorrei avere una prospettiva più ottimistica, ma non ho esempi per riequilibrare questa visione sulla possibilità di nuove sedi dove sviluppare l'Assiriologia. La nostra disciplina non ha l'*appeal* dell'Egittologia e non può sopravvivere se non in simbiosi con l'insegnamento di Storia del Vicino Oriente Antico.

nita di statistiche reali offrirebbe un quadro realistico dell'efficacia di questi programmi.

L'unico caso isolato, quello di Messina, ha la sua eccezionalità nella creazione del posto vinto da Franco Pomponio nel 1993, il quale tra l'altro, nel bando, era di Storia del Mediterraneo Orientale, e non quello di RTD B bandito al momento del suo pensionamento. Lo stesso Pomponio si è fatto carico della didattica anche di storia e, occasionalmente, anche delle nozioni di archeologia,[8] un fardello che ora pesa sulla collega Rositani.

In tal senso, encomiabile e, a mio parere, intelligente, la scelta di Bologna che, dopo aver riattivato L-OR/03 a distanza di anni dal pensionamento del precedente titolare, ha ampliato l'offerta bandendo un RTD A in L-OR/01, vinto da Palmiro Notizia, laureato e dottorato a L'Orientale.

[8] Un impavido tentativo fatto da Pomponio di consolidare l'orientalistica messinese tramite seminari e contratti di docenza non ha avuto seguito.

Tentativo di una visione d'insieme [1]

FREDERICK MARIO FALES

Il 13 e il 14 giugno 2019 il clima era parecchio afoso a Napoli per il convegno EVOA, ma mi ero assicurato con autorevolezza un posto-finestrone a Palazzo Du Mesnil e una lieve brezza riusciva a penetrare a tratti; inoltre, la vista del lungomare pedonalizzato di Via Partenope e dei passanti che si godevano il sole coi bambini in passeggino era assai piacevole, mentre mi giungevano all'orecchio le voci dei relatori. Il compito che mi era stato affidato – e di cui avevo molto gradito l'onore – era quello della sintesi conclusiva, la sera del secondo giorno; il che al momento risultava in una certa fatica per sollevare la borsa straripante di *abstracts* che mi aveva fornito con diligenza l'organizzazione. Ma, a parte una mia eventuale ernia del disco, non prevedevo problemi; ero infatti fermamente convinto che mi avrebbero ascoltato solo quei quattro che non se l'erano già svignata verso la Stazione Centrale o l'aeroporto. Insomma, storie di normale amministrazione congressuale.

[1] Questo intervento è stato terminato con alcuni mesi di ritardo imprevisto nell'anno della pandemia 2020. Appare superfluo osservare come il contesto istituzionale degli studi sull'EVOA, valutato tra l'ironico e il severo per le sue criticità nel testo originario del 2019, si presenti alla memoria come un paradiso perduto, se ripensato alla luce delle vicende catastrofiche e dei mutamenti profondi nella vita e nel lavoro avvenuti a livello globale durante l'anno in corso. Ma un augurio va comunque reiterato: al prossimo EVOA!

D'altra parte, se Napoli al sole di fine primavera sembrava cavarsela benissimo nell'insieme, io invece avvertivo un qualche senso di disagio personale quella mattina di inizio, non sapevo se dovuto alle cadute repentine di vento oppure a chissà cosa diavolo d'altro. Di certo, una parte del mio turbamento era legato alla stessa leggiadra sala dove ci trovavamo, nel riportare alla mente i fasti passati dell'Orientalistica napoletana. Qui stesso, o in altri ambienti di lusso dell'Orientale – perfino vezzosamente ornati da specchiere neoclassiche con figure a tema *osé* realizzate in oro – avevo udito risuonare nei decenni trascorsi proclami di primazia internazionale dell'Italia nelle nostre discipline, assistito a sfide apertamente lanciate alle potenze accademiche tradizionali di Francia, Germania, Stati Uniti, e partecipato a vasti raduni cui accorrevano entusiasti i più stimati specialisti mondiali. La memoria tornava poi alle stimolanti lezioni magistrali per bocca dei titolari di tante discipline diverse ascoltate in questa sede: quelle di Luigi Cagni sulla letteratura accadica, di Gherardo Gnoli sui culti dell'Iran antico; le messe a punto linguistiche di don Francesco Vattioni sull'aramaico e di Nanni D'Erme sul persiano; e infine le vaste prospettive archeologiche, per bocca di Alessandro de Maigret sull'Arabia preislamica, di Maurizio Tosi sul Sistan, di Maurizio Taddei sull'Asia centrale.

Purtroppo, nessuno di questi stimatissimi colleghi e amici era più presente, oggi; e con estrema delicatezza e deferenza Simonetta Graziani aveva introdotto i lavori rievocando la fervida atmosfera dell'Orientale di quegli anni, quando l'Egitto, il Vicino e il Medio Oriente costituivano orizzonti distintivi e fulcri di punta della ricerca antichistica italiana, degni di attenzione ministeriale quando non addirittura governativa. Ciò che invece l'assiriologa napoletana aveva scelto di non sottolineare ai tanti giovani che affollavano la seduta, forse perché troppo doloroso per lei stessa, era che con questi esimi specialisti *d'antan* era anche scomparso, per cause geopolitiche varie, un certo Oriente che avevamo tutti conosciuto e percorso. Già un triennio prima, concludendo nel mio Ateneo del profondo Nord l'ultimo anno di lezioni, ero stato costretto ad informare gli allievi che tanti e diversi paesi d'Oriente che nel corso della mia carriera avevo frequentato di persona (*boots on the ground,* come si dice oggi, ma in senso pacifico) erano al momento attuale percorribili quasi esclusivamente al computer,

tramite le foto satellitari di *Google Earth* – e la situazione non aveva fatto altro che esacerbarsi di recente. La visita dei Musei di Damasco e di Baghdad poteva oggi compiersi in massima sicurezza solo attraverso ricostruzioni virtuali; e pur essendo Istanbul ancora frequentabile, l'atmosfera politica e sociale era diventata nettamente più pesante: peraltro con strade affollate di laceri profughi dalla Siria avviati a incerto destino, anziché di turisti dalle camicie sgargianti alla ricerca di succulenti sardoni del Bosforo alla piastra da accoppiare al *raki*. Erano ormai più gli aeroporti che venivano progressivamente cancellati dalle rotte di viaggio o di studio che quelli consigliabili o, addirittura, serviti. Negli anni, le cronache avevano più volte riportato episodi di efferatezza degni degli annali assiri più sanguinolenti, avvenuti proprio in quei villaggi che ci avevano a suo tempo ospitato con calore e amicizia, accogliendo senza ostacoli le nostre ricerche. Di scavi, poi, tra aree di perdurante conflitto armato e terreni inquinati dal piombo dei proiettili piovuti per anni, era ormai quasi impossibile parlare. Forse come fatale contrappasso a un secolo e più di cinico e spregiudicato "Orientalismo" sul campo – che pure avevamo sempre voluto contrastare – noi cultori d'Oriente eravamo ormai diventati un po' come degli astronomi, costretti a valutare il nostro oggetto di studio da distanze siderali. Neanche Edward Said stesso, nelle sue esternazioni profetiche più radicali, sarebbe riuscito a immaginare esiti così bizzarri.

In questo stato, di vero e proprio *nadir* delle nostre ricerche, non sembrava dunque del tutto peregrino chiedersi, dopo aver preso posto in sala, quale fosse la funzione e lo scopo del convegno EVOA che si stava inaugurando quel 13 giugno. Si trattava di una rassegna degli studi correnti su "Egitto e Vicino Oriente Antico tra passato e futuro", d'accordo: ma a beneficio di chi? Non certo delle istituzioni pubbliche, che avevano ormai tagliato impietosamente i fondi all'umanistica di alta formazione, che avevano chiuso centri linguistici e archeologici già nazionalmente eminenti con le loro ricche biblioteche in funzione da quasi un secolo, che avevano tracciato un profondo solco tra Atenei di prima grandezza per determinate specialità rispetto ad altri, rimasti con discipline monocattedra di valenza unicamente regionale. E non certo per catturare l'interesse di giornalisti e analisti culturali, pronti a levare alti lài ogni santo giorno sulla crescita esponenziale

delle "fughe dei cervelli", ma che circondavano invece di colpevole silenzio il tanto pubblicizzato "rientro dei cervelli", riservato in pratica a quei pochissimi che tornavano dotati di fondi di ricerca europei o simili, con i quali implementare in maniera determinante i *budget* di Dipartimenti universitari indigenti e scarsi di personale. E decisamente non destinata ai membri delle Commissioni di concorso per la promozione (pronuncia: *upgrade*) in carriera, che ormai si riunivano solo telematicamente e valutavano i candidati secondo una lista stringatissima di titoli, ma che risultavano "blindate" da ogni critica quanto a prestigio e autorevolezza grazie alla presenza di un membro straniero: benché quest'ultimo fosse sovente ignaro delle procedure e terminologie in uso e talvolta persino zoppicante nella comprensione dell'italiano.

Alla lunga, comunque, i pensieri foschi venivano scemando, la brezza dal Golfo era risorta e la sala di Palazzo Du Mesnil tornava a rinfrescarsi, sia pure di poco... Di fatto, come si intuiva fin dal "la" iniziale fornito con levità e chiarezza da Simonetta e dagli altri organizzatori napoletani, il convegno non era rivolto ad alcuna delle entità – variamente cieche e sorde – menzionate sopra, bensì ai partecipanti medesimi. Era, in essenza, una vasta "riunione di famiglia", convocata anche allo scopo di rivedersi, riparlarsi, confrontarsi, scambiarsi pubblicazioni e presentarsi i reciproci allievi, spesso dopo anni di assenze o spostamenti di sede per ragioni professionali. E nella sua sostanza scientifica, si trattava di un consesso di carattere assolutamente classico, che poneva al suo centro il vasto e impegnativo tema delle tradizioni culturali, con una serie di partizioni settoriali interne, abilmente orientate secondo epoche, ambienti oppure problematiche specifiche. Come tale, dunque, esso si situava in maniera decisamente trasversale rispetto ai mille seminari ristretti, tenuti ormai ogni trimestre in sedi come Durham, Tartu o Zurigo, con titoli dall'originalità ricercata e approcci volutamente inediti (affinché nessuno dei tanti esclusi si ritenesse ingiustamente tale); raduni di – spesso oziosa – sperimentazione concettuale sull'antichità, i cui atti sarebbero stati a disposizione soprattutto su siti *social* per accademici, tagliando dunque fuori chi si appoggiava ancora alle proprie dotazioni di libri e riviste accumulate negli anni e non sapeva maneggiare il PC con la destrezza di un Houdini.

Precisata in tal modo la ragione sostanziale di carattere programmatico ed epistemologicamente ben fondata del nostro

convenire nella bella Napoli per due giornate di confronti aperti e cordiali tra Egittologi e Asiatisti, e una volta assolti gli obblighi d'apertura dei saluti delle Autorità e delle introduzioni da parte di alcuni decani dei vari settori (C. Zaccagnini, A.V. Rossi), l'EVOA 2019 riusciva a decollare: articolandosi sapientemente in sei distinte sezioni tematiche, marcate da una partecipazione di studiosi molto aperta e fresca nella sua varietà (A-F), inframmezzate da due estese tavole rotonde, affidate invece per lo più a specialisti di comprovata esperienza di ricerca. L'insieme dunque sarebbe giunto a comprendere – forse anche al di là delle intenzioni iniziali degli organizzatori – una quantità assai nutrita di interventi, tale da ridurre di necessità al minimo (10 minuti) il tempo concesso per ogni presentazione nelle sezioni e quasi escludere del tutto le *question time* individuali, persino nelle tavole rotonde. Nonostante questi malaugurati limiti, tuttavia, il pregio dei contributi nel loro insieme riusciva ad emergere, specie ove essi risultavano distinguersi per prospettive metodologiche avanzate e per esiti puntuali innovativi, come si tenterà di illustrare tramite la rapida rassegna delle pagine seguenti.

Apriva i giochi la sessione (A) dedicata alle *Tradizioni tecnologiche*, di taglio fortemente interdisciplinare. Scrittura e lingua nei loro reciproci rapporti marcavano la relazione di M. Bonechi, di notevole spessore ma non poca complessità, sui termini per "ruota" nelle più antiche fonti cuneiformi. Spostandoci a Ebla, L. Peyronel forniva una precisa sintesi sulle varie indagini archeometriche condotte sui materiali edilizi (mattoni, intonaci, ecc.) della città siriana negli ultimi anni. Ancora Ebla, ma anche Qatna e Byblos del Medio Bronzo, rappresentavano lo scenario della presentazione di G. Miniaci circa la presenza di oggetti egizi nel Levante e i mutamenti di funzione e simbologia connessi al loro mutamento di sede. La sessione veniva conclusa da A. Cellerino, che riferiva su un campione di ceramica dalla necropoli di epoca ellenistico-partica di Shami Kal-e Chendar nel Khuzestan iraniano nei suoi elementi di continuità e innovazione, come risultante da analisi scientifiche integrate di estremo dettaglio.

La seconda sessione (B), intitolata (forse un po' genericamente) *Iconologia e iconografia,* si apriva con l'analisi combinata di N. Borrelli e C. Felli sui testi da Umma nella collezione del Pon-

tificio Istituto Biblico in congiunzione con le relative sigillature, alla ricerca di indizi di pratiche amministrative e dettagli di carattere prosopografico nell'ambito di singoli *corpora* neosumerici. R. Dolce, proseguendo una propria ben collaudata linea di indagine, poneva al centro dell'analisi la multifunzionalità della comunicazione visuale per la definizione di significati e valori, traendo casi-studio dalle iconografie di ambito bellico dalla Mesopotamia e dalla Siria più antiche. E. Foietta analizzava la complessa identità del dio Nergal nella Hatra del II-III sec. d.C., alla luce di confronti con l'Eracle ellenistico e di epiteti diversificati (semitici e iranici) che caratterizzano in maniera intrigante la divinità nelle sue iscrizioni di dedica. S. Mainieri compiva una valutazione d'insieme dei sarcofagi lignei policromi detti *yellow coffin* del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, avvalendosi anche di analisi diagnostiche, con il suggerimento conclusivo di una produzione seriale, forse associabile a una ben determinata officina o a un preciso artista.

Alla riapertura dei lavori nel pomeriggio, la sequenza delle sessioni era inframmezzata dalla prima tavola rotonda, dedicata alle *Tradizioni scrittorie* extra moenia: *l'allografia nel VOA*, che centrava senz'altro l'obbiettivo di una "carrellata" di ampio respiro e forte emblematicità su un tema significativo, ma troppo spesso dato per scontato nei nostri studi. A. Perri apriva la discussione, occupandosi di *Allogrammi, eterogrammi, xenogrammi: questioni terminologiche e di metodo* dal punto di vista dell'antropologia della scrittura, schierandosi contro l'idea dei sistemi scrittori nel VOA come insiemi chiusi e ordinati di unità-grafemi e a favore del prevalente multigrafismo in quest'ambito storico-culturale. L'intervento di F. Crevatin, dal titolo *Scrivere in Egitto: tra Zweck- e Wertrationalität*, forniva una visione d'insieme dell'articolato rapporto lingua – scrittura in Egitto, alla luce della presenza di scuole scribali e della formazione di competenze diverse sviluppate in questi ambiti. M.G. Amadasi riprendeva in esame il caso – per molti versi paradigmatico in campo allografico – delle iscrizioni latino-puniche di Tripolitania, aggiornandone il quadro inizialmente fornito da G. Levi Della Vida negli anni Sessanta con le posizioni e risultanze più recenti circa l'adattamento della lingua punica alla scrittura (e lingua) latina, avvenuto verso la fine del I sec. d.C. R. Contini esponeva una serie di casi-studio diversi circa

l'allografia dell'Aramaico, concludendo con il ben noto Papiro Amherst 63, un testo su 23 colonne scritto in demotico ma da leggersi in aramaico, oggi ritornato in posizione di rilievo sulla scena degli studi (vd. di recente F.M. Fales, *Saritra and the Others*, in *Studi... Clelia Mora*, Pavia [Edipuglia] 2020). G. Lusini presentava l'interessante caso delle rare iscrizioni dette "pseudo-sabee" dall'Etiopia dei secc. II-IV d.C., esempi di prassi meramente epigrafica (cioè non associata a una lingua) alternativa all'uso linguistico e scrittorio del gəʿəz e del greco, per scopi verosimili di impatto visivo e propaganda politica. Infine, A. Soldati esaminava il complesso caso del basmurico, varietà "allografica" del dialetto bohairico del Copto e delle sue caratteristiche grafiche e fonetiche, in sé e in rapporto con il greco.

Riprendeva quindi l'ordine delle sessioni, con *Trasmissione del sacro*, che concludeva i lavori della prima giornata. N. Laneri (*La materializzazione del credo religioso nel Vicino Oriente antico*) presentava la recente tendenza di studio degli oggetti religiosi in contesti archeologici come precise spie di credenze e pratiche, per giungere a una visuale d'insieme del rapporto tra cultura materiale, sensorialità, paesaggi e architetture al fine di ricostruire l'intelaiatura cognitiva e religiosa di società prive di capacità letteraria. Questa tematica era esemplificata da casi-studio del tutto diversi, quali i sacelli di Göbekli Tepe (ca. 10.000-8.000 a.C.) e la trasformazione dei luoghi del sacro in Palestina tra VII e VI sec. a.C. P. Mander, nella sua presentazione (intitolata *Un canale fantasma?* in maniera un po' criptica), iniziava discutendo a vasto raggio – sulla base dei lavori del finlandese S. Parpola – della continuità tra le tradizioni culturali e in specie religiose del VOA e la cultura giudeo-ellenistica, da cui, secondo la concezione tuttora imperante, avremmo tratto le "nostre" radici in maniera esclusiva; per concludere con l'accenno a un confronto tra Gilgamesh alla ricerca dell'immortalità presso la spiaggia di Siduri e l'approdo di Dante e Virgilio alla spiaggia del Purgatorio (vd. già dello stesso Mander "Gilgamesh e Dante: due itinerari alla ricerca dell'immortalità", *Studi Sirri,* Napoli 1995). Nella presentazione *Il dio Bethel dall'età neoassira all'età romana,* G.F. Grassi esaminava con chiarezza le attestazioni del dio Bethel nel VOA in congiunzione con le pietre erette dette "betilo" nella cultura greca e romana, partendo dalle menzioni della divinità in età neo-assira e proseguendo nelle fonti ara-

maiche di età posteriore, senza tralasciare i non pochi antroponimi che la ricordano. Quanto alla presunta connessione con le pietre, essa si scontra anzitutto con l'assenza del termine "betilo" in semitico, sostituito da vari sinonimi, quindi con la problematica relazione fra il teonimo e la parola βαίτυλος/βαιτύλιον nelle poche fonti pertinenti. Dunque l'autrice si chiedeva infine se l'associazione non fosse per caso più apparente che reale e prodotto di *folk etymology* o altro. C. Moro svolgeva una comparazione tra Legge ebraica e letteratura templare egiziana, studiando quest'ultima a partire dai testi di Bassa epoca, che mostrano anche frammenti di opere tradotte; si apre così la tematica di un possibile plurilinguismo sacerdotale (magari greco-egiziano); da qui l'autrice si spingeva anche a riconsiderare la letteratura templare biblica, e in specie il *Levitico*, alla ricerca di un eventuale ruolo dei testi biblici nel giudaismo egiziano, forse fin da epoca anteriore alla conquista achemenide. Le analogie di contenuto tra *Levitico* e letteratura templare egiziana venivano trattate in un certo dettaglio, pur se in breve, con un preciso senso delle loro possibili implicazioni per studi futuri. La sessione era conclusa da E. Ciampini, che esaminava casi di riusi di materiali funerari al Museo Egizio di Torino, documentando gli elementi alterati o sostituiti nel tempo e illustrando le presumibili motivazioni degli interventi più recenti.

La seconda giornata, venerdì 14 giugno, si inaugurava con la sessione (D) dedicata – ancora in maniera compiutamente interdisciplinare – al tema delle *Tradizioni imperiali*. R. Francia prendeva in esame *La Leggenda di Sargon e la sua rielaborazione a Hattusa*, mostrando con acribia come i testi storico-propagandistici dell'antico regno ittita si richiamino volutamente alle tradizioni su Sargon di Akkad – apprese certo dai mercanti assiri in Anatolia – per dotare la dinastia regnante di una legittimità nell'ascendenza storica. Tali richiami si fondono poi, nel testo dello *šar tamḫari* (tradotto anche in ittita) con un filone storiografico su Anitta dalle radici più marcatamente locali, con esiti narrativi intriganti e complessi. Nella sua presentazione, *"Who was who in the Battle of Kadesh": propaganda e tradizione di un evento epocale*, M. De Pietri ripercorreva in breve le fonti ittite e testimonianze di epoche posteriori con eventuali riferimenti alla ben nota battaglia campale di Qadesh, come contrappunto complessivo – ma solo parziale e a volte distorto – del racconto trionfale dello scontro compiuto

da Ramesse II nelle proprie iscrizioni in geroglifico. Ancora la tradizione storica egiziana era al centro dell'intervento di G. Ferrandino, *Gli sviluppi della tradizione letteraria egiziana in Nubia*, volta ad illustrare la fase di controllo kushita da parte della XXV Dinastia, in cui molti testi egiziani vennero riutilizzati per la produzione di iscrizioni reali kushite, un genere forse già preesistente; l'autrice poi compiva una sintetica rassegna di fonti nubiane dal IX-VIII sec. a.C. fino al VI sec. d.C., indicando le metodologie di analisi storico-letteraria attualmente praticate a riguardo. Il contributo di E. Filippone, *Produzione del testo e strategie di traduzione nelle iscrizioni reali achemenidi*, valutava la comunicazione scritta attuata dai sovrani achemenidi per veicolare il loro messaggio politico attraverso iscrizioni plurilingui su pareti rocciose o parti di edifici; l'autrice indagava in particolare le strategie di traduzione tra lingue, presentando i metodi e i più recenti risultati del proprio gruppo di ricerca sull'argomento. L'esposizione finale della sessione era di C. Cereti, che compiva una presentazione generale del monumento turriforme recante l'iscrizione bilingue (partica e mediopersiana) del sovrano sasanide Narseh (fine III sec. d.C.) presso Paikuli nell'odierno Kurdistan iracheno, ora risorto da un lungo oblio nelle ricerche grazie ai lavori di una missione di Roma – La Sapienza.

In una mattinata particolarmente ricca di interventi, la sessione (E), dedicata a *Tradizioni e traduzioni*, iniziava con la relazione di A. Catagnoti, *Nuove ricerche sui testi cuneiformi conservati al Museo Archeologico di Firenze*. La collezione fiorentina, nata da una spedizione archeologica a Qasr Shemamok – Kilizu nell'odierno Kurdistan iracheno di Giuseppe Furlani con il giovane Doro Levi nel 1930 e arricchita da numerosi acquisti epigrafici compiuti in loco sul mercato antiquario, comprende soprattutto testi neo-sumerici e neo-babilonesi ed è oggi oggetto di un riesame assiriologico da parte di un gruppo di ricerca. C. Simonetti studiava i termini giuridici mesopotamici níg.diri, *watrum* e *iškinū*, presenti in epoche e documentazioni legali diverse per indicare un prezzo aggiuntivo per il trasferimento di un bene immobile dall'alienante all'acquirente; le coerenze semantiche di base tra i termini ma le minute differenze di uso e funzione venivano messi in luce con chiarezza. In una presentazione concettualmente densa e ricca di materiale iconografico, E. Crucianelli inquadrava la grande popolarità dell'epopea di

Gilgamesh (su cui vd. già il contributo di P. Mander nella prima giornata) nell'ambito della continuità delle traduzioni in diverse lingue del VOA, come anche in adattamenti di epoche successive (*Romanzo di Alessandro,* tradizione araba, cultura dell'Occidente tardo-medievale). Dopo aver ripercorso la storia della teoria della traduzione, da Livio Andronico a Walter Benjamin, l'autore restringe poi il fuoco alle rese successive dell'epopea di Gilgamesh, nella «manipolazione ininterrotta del testo» che avrebbe infine garantito all'eroe «l'immortalità tanto agognata». F. Giusfredi e V. Pisaniello segnalavano, tra le liste lessicali degli archivi di Boğazköy, alcuni testi «atipici» di non chiara derivazione dalle tradizioni mesopotamica e siriana. Tra questi ultimi, il frammento KUB 37 122, in cui si elencavano i semi di piante diverse. Il particolare *ductus* del documento porta gli autori a sospettare che si trattasse di una lista redatta localmente per aiutare i traducenti ittiti nella individuazione di alcuni fitonimi noti dai testi medici mesopotamici. C. Morrison esaminava il ben noto passo che conclude la tragica vicenda della famiglia di Davide, il conflitto tra i figli Assalonne e Amnon nato dall'amore morboso di quest'ultimo per la sorella Tamar, nelle tradizioni successive in varie lingue (*La trasmissione di 2 Samuele 13,39 in 4QSam*^{a}*, LXX, Targum, Peshitta e Vulgata*). D. Hartman esaminava il caso delle parabole di Gesù, presentate dai vangeli come rigidamente fedeli al verbo del Nazareno, ma in realtà soggette a spunti di elaborazione interpretativa autonoma e persino diversificata da parte dei singoli autori, verosimilmente in relazione ai loro vari contesti operativi. Poiché, peraltro, nessuno degli evangelisti aveva assistito di persona alla varie fasi dell'insegnamento di Gesù, vanno presupposte fonti di vario tipo su cui si basarono e che essi rielaborarono redazionalmente secondo un certo grado di creatività e libertà.

Il pomeriggio si apriva con l'ultima sessione (F), il cui tema era quello, complessivamente denso, delle *Scuole scribali.* Si entrava subito nel vivo grazie alla lezione magistrale a vasto raggio di P. Piacentini su *Le scuole scribali nell'Egitto faraonico: tradizione, trasmissione, traduzioni.* Seguiva la presentazione di M. Maiocchi in cui l'autore, dopo aver criticato una tradizione ormai ripetitiva sulle fasi e i modi dell'origine della scrittura in Mesopotamia, invocava un nuovo approccio multidisciplinare a riguardo e una piattaforma digitale per fare convergere e rendere confrontabili

i dati tra i singoli settori, Inoltre, adattando algoritmi in uso nelle scienze "dure", si potrebbe più puntualmente studiare per via informatica la diffusione della scrittura, ivi inclusi i sistemi di conto e registrazione che la precedettero in lunghe fasi. Infine, l'autore suggeriva che la scrittura in Mesopotamia potesse essersi diffusa non tanto grazie a scuole scribali, bensì all'apporto di scribi itineranti. La relazione di P. Negri Scafa riprendeva il ben collaudato tema degli scribi a Nuzi, fissando l'attenzione sui testi relativi alla generazione più antica degli specialisti della scrittura nella città-stato nord-mesopotamica, in cui si mescolano apporti hurriti e assiri. P. Corò dedicava la propria presentazione alla correlazione tra testo e supporto materiale nell'ambito del corpus di tavolette di età seleucide da Uruk, valutando la formula di datazione conclusiva in ca. 800 contratti, in cui sono forniti nome dello scriba, patronimico e nome di famiglia accanto alla data di redazione. La presenza coeva o successiva di particolari nomi di famiglia della grande notabilità urbana tra gli scribi veniva quindi messa in luce in generale e attraverso esempi testuali e prosopografici particolari. G. Lacerenza, dopo un'introduzione generale sulle varie scritture presenti nei frammenti biblici di Qumran e altrove, si concentrava sul *kᵉṯav ra'aṣ*, "scrittura fratta, angolare, spezzata", forse da intendersi come "scrittura formale" o "monumentale", ripercorrendo le varie ipotesi interpretative a riguardo, da quella che la collegava ai Sadducei, poi rimessa in auge con valore "nazionale" in epoca asmonea, a quella opposta e più recente che la considerava del tutto priva di valenza sacra nel periodo del Secondo Tempio, diversamente dalla scrittura quadrata o "assira". Quest'ultima tesi viene smontata dall'autore con argomentazioni stringenti, per ritornare al primo assunto, pur se egli riconosce la difficoltà perdurante di riuscire a chiarire dappresso il contesto storico-culturale. Nell'ultima relazione, M.M. Colasuonno studiava le gutturali nell'ebraico dei Rotoli del Mar Morto, valutandone in estremo dettaglio l'indebolimento fonologico (non omogeneo) e ricercando eventuali cause del fenomeno nell'influsso dell'aramaico o del greco, ma più a livello di tendenze che sistemico.

Nel corso del pomeriggio, la chiusa del convegno era affidata a una tavola rotonda su *Eredità e prospettive degli studi*, tesa a far il punto dello *status* e dello stato delle discipline costitutive

dell'orizzonte EVOA nei diversi contesti accademici e scientifici nazionali. Prendevano dunque la parola, per brevi presentazioni, S. de Martino (*Anatolistica*), D. Morandi Bonacossi (*Archeologia del Vicino Oriente antico*), L. Verderame (*Assiriologia*), P. Buzi (*Coptologia*), G.L. Prato (*Ebraistica*). M. Betrò (*Egittologia*), P. Callieri (*Iranistica*), F. Pennacchietti (*Semitistica*) e L. Milano (*Storia del Vicino Oriente antico*). Pur nella brevità dei tempi concessi, questi esimi colleghi riuscivano per lo più a fornire un quadro coerente e utile della ricerca e della didattica in corso nei vari ambiti istituzionali in Italia, a volte giungendo fino alla segnalazione di criticità presenti e future – un tema di particolare interesse, si immagina, per un uditorio largamente composto da giovani in via di preparare le proprie carriere accademiche – e solo in misura più limitata non centravano appieno le esigenze poste dal titolo stesso della tavola rotonda: ora perché il fuoco analitico risultava ristretto a una sola sede accademica anziché espandersi in un quadro più vasto, ora perché veniva privilegiato soprattutto l'aspetto dell'"eredità" in determinati settori rispetto alla cruciale problematica delle prospettive future.

Nell'insieme, tuttavia – come dicevo, giunto infine il momento delle mie *Conclusioni* – questi interventi di specialisti accreditati riuscivano a dimostrare che, nonostante le crescenti difficoltà di perseguire gli studi sull'Egitto e il Vicino Oriente in ambito accademico e scientifico italiano al momento attuale, il peso di una lunga e onorata tradizione di ricerca e didattica nei tanti e vari settori disciplinari rimaneva ancora pienamente avvertibile e continuava ad avere un suo specifico impatto culturale. Un risultato non da poco, specie osservando l'orizzonte odierno dell'informazione e dell'editoria, largamente asservito a presunte esigenze di rapidità ed essenzialità: in cui la cronaca viene sempre più di frequente gabellata come storia, in cui l'archeologia è spesso letta col metro degli sport estremi, in cui le lingue antiche vanno rivisitate come "geniali" o "amabili" affinché il grande pubblico non le confini tra i reperti paleontologici. Per non parlare delle lingue moderne, come biascicate da *speaker* televisivi o personaggi pubblici, che mostrano di aver raggiunto un livello di inusitata povertà e vaghezza, ivi compreso l'italiano.

SERIES MINOR

I *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci,* 2 voll., Napoli 1974; xv, vi, 770 pp., 188 tav.

II A. FORTE, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century,* Napoli 1976; xii, 312 pp., 33 pls.

III M. SCHINASI, *Afghanistan at the Beginning of the Twentieth Century,* Naples 1979; 302 pp., 14 pls.

IV A. BAUSANI, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità,* Napoli 1978; 284 pp.

V J. BEČKA, *Sadriddin Ayni, Father of Modern Tajik Culture,* Napoli 1980; 111 pp., 13 pls.

VI *South Asian Archaeology 1977. Papers from the Fourth International Conference of the Association of South Asian Archaeologists in Western Europe (Naples 1977),* M. TADDEI (ed.), 2 vols, Napoli 1979; xvi, 938 pp., illustrations in the text.

VII GH. GNOLI, *Zoroaster's Time and Homeland,* Napoli 1980; xxiii, 279 pp.

VIII A.V. ROSSI, *Iranian Lexical Elements in Brāhūī,* Napoli 1979; xiii, 360 pp.

IX G.M. D'ERME, *Grammatica del neopersiano,* Napoli 1979; 405 pp.

X *Iranica,* GH. GNOLI - A.V. ROSSI (a cura di), Napoli 1979; 452 pp., 42 tav.

XI G. GARBINI, *I Fenici: storia e religione,* Napoli 1980; x, 244 pp.

XII U. MARAZZI, *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān (dal manoscritto Heb. e 63 della Bodleian Library),* Napoli 1980; xv, 183 pp., 33 tav.

XIII M. HELTZER, *The Suteans,* Napoli 1981; ix, 139 pp.

XIV *La lingua di Ebla. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 21-23 aprile 1980),* L. CAGNI (a cura di), Napoli 1981; xviii, 406 pp., 2 tav.

XV P. SANTANGELO, *La vita e l'opera di Yu Suwŏn pensatore coreano del XVIII secolo,* Napoli 1981; viii, 237 pp., 9 illustrazioni nel testo.

XVI C. BAFFIONI, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico,* Napoli 1982; x, 355 pp.

XVII R. PRATS, *Contributo allo studio biografico dei primi gter ston,* Napoli 1982; 132 pp.

XVIII A.M. PIEMONTESE, *Bibliografia italiana dell'Iran (1462-1982),* 2 voll., Napoli 1982; 947 pp.

XIX *Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata,* A. GALLOTTA - U. MARAZZI (a cura di), Napoli 1982; xv, 609 pp., 49 tav.

XX G. GARBINI, *Le lingue semitiche,* II[a] edizione rivista, Napoli 1984; xii, 274 pp.

XXI *La ceramica medievale di San Lorenzo Maggiore in Napoli nel quadro della produzione dell'Italia centro-meridionale e i suoi rapporti con la ceramica islamica. Atti del Convegno (Napoli 25-27 giugno 1980),* M.V. FONTANA - G. VENTRONE VASSALLO (a cura di), 2 voll., Napoli 1984; 548 pp., 263 tav.

XXII *Il bilinguismo a Ebla. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 19-22 aprile 1982),* L. CAGNI (a cura di), Napoli 1984; xix, 487 pp.

XXIII *South Asian Archeology 1983. Papers from the Seventh International Conference of the Association of South Asian Archaeologists in Western Europe (Brussels 1985),* J. SCHOTSMANS - M. TADDEI (eds.), 2 vols, Napoli 1985; xix, vi, 992 pp., illustrations in the text.

XXIV M.V. FONTANA, *La leggenda di Bahrām Gūr e Āzāda. Materiale per la storia di una tipologia figurativa dalle origini al XIV secolo,* Napoli 1986; 161 pp., 20 tav.

XXV U. MARAZZI, *Māday Qara. An Altay Epic Poem.* Translation from the Altay, Introduction and Notes, Napoli 1986; 148 pp.

XXVI P. MANDER, *Il Pantheon di Abu-Ṣālabīkh,* Napoli 1986; viii, 164 pp., 10 tav.

XXVII *Ebla 1975 - 1985. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 9-11 ottobre 1985),* L. CAGNI (a cura di), Napoli 1987; xxxii, 462 pp., 6 tav.

XXVIII L. BRESSAN, *La determinazione delle norme ortografiche del Pinyin,* Napoli 1986; 194 pp.

XXIX P. CALVETTI, *The Ashio Copper Mine Revolt (1907),* Napoli 1987; 116 pp.

XXX *Papers from the III European Colloquium on Malay and Indonesian Studies (Naples, 2-4 June, 1981),* L. SANTA MARIA - F. SOENOTO RIVAI - A. SORRENTINO (eds), Naples 1988; viii, 276 pp., illustrations in the text.

XXXI *Didattica delle lingue del Medio e dell'Estremo Oriente: Metodologia ed esperienze. Atti del Convegno Nazionale (Napoli-Sorrento 17-20 aprile 1985),* A.V. ROSSI - L. SANTA MARIA - A. SORIENTE (a cura di), Napoli 1988; xiv, 462 pp.

XXXII W. VON SODEN, *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens.* Herausgegeben von L. CAGNI und H.P. MÜLLER, Napoli 1989; x, 368 pp., illustrations in the text.

XXXIII *Nomads in a Changing World,* C. SALZMAN - J.G. GALATY (eds.), Napoli 1990; viii, 470 pp., illustrations in the text.

XXXIV *Napoli e l'India. Atti del Convegno (Napoli - Ercolano 2-3 giugno 1988),* A. SORRENTINO - M. TADDEI (a cura di), Napoli 1990; xiv, 403 pp., 13 tav.

XXXV F.A. PENNACCHIETTI - M. TOSCO, *Testi neoaramaici dell'Unione Sovietica raccolti da Enrico Cerulli,* Napoli 1991; 159 pp.

XXXVI *The Journals of Edward Stirling in Persia and Afghanistan, 1828-1829,* J.L. LEE (ed), Napoli 1991; xxxii, 348 pp., 4 maps, 8 pls.

XXXVII F. BERTOTTI, *L'Opera dello storico persiano Bayhaqī,* Napoli 1991; 117 pp.

XXXVIII A. CARUSO, *Il libro dei moniti e della riflessione.* Napoli 1991; 203 pp.

XXXIX S. TAMARI, *Iconotextual Studies in Mid-Eastern Islamic Religious Architecture and Urbanisation in the Early Middle Ages,* Napoli 1992; 184 pp., 1 pl.

XL M. BALDACCI, *Partially Published Eblaite Texts,* Napoli 1992; xvii, 516 pp.

XLI L. D'ARGENIO, *Canglang Shihua: una metafora Chan del processo creativo. Riflessioni sulla letteratura in epoca Song,* Napoli 1992; 130 pp.

XLII *Oriente Occidente. Studi in onore di Vittorina Langella,* F. BENCARDINO (a cura di), Napoli 1993; 617 pp., 3 tav., 5 foto, 48 figg.

XLIII C. DI RICCO, *Riti nuziali in Turchia,* Napoli 1993; 213 pp.

XLIV *The Archaeology of the Steppes. Methods and Strategies. Papers from the International Symposium held in Naples 9-12 November 1992,* B. GENITO (ed.), Napoli 1994; xxxvi, 730 pp., illustrations in the text.

XLV P. CARIOTI, *Zheng Chenggong,* Napoli 1995; 192 pp.

XLVI ʿABDALLÂH HÂTEFI, *I sette scenari.* Introduzione, edizione e traduzione a cura di M. BERNARDINI, Napoli 1995; 407 pp.

XLVII B. CIFOLA, *Analysis of Variants in the Assyrian Royal Titulary From the Origins to Tiglath-Pileser III,* Napoli 1995; x, 193 pp., 26 charts.

XLVIII *Statistical Analyses of Burial Customs of the Sauromatian Period in Asian Sarmatia (6th-4th centuries B.C.),* B. GENITO - M.G. MOŠKOVA (eds.), Napoli 1995; xiv, 232 pp., illustrations in the text.

XLIX M. VITALONE, *The Persian Revāyat "Ithoter". Zoroastrian Rituals in the Eighteenth Century,* Napoli 1996; 301 pp.

L *Un ricordo che non si spegne. Scritti di docenti e collaboratori dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli in memoria di Alessandro Bausani,* Napoli 1995; xxxix, 590 pp.

LI *Studi in onore di Lionello Lanciotti*, S.M. CARLETTI - M. SACCHETTI - P. SANTANGELO (a cura di), Napoli 1996; 3 voll.

LII J.Y.-S. PAHK, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgameš Me. III*, Napoli 1996; xv, 366 pp.

LIII *Persembahan. Studi in onore di Luigi Santa Maria*, S.F. SOENOTO RIVAI (a cura di), Napoli 1998; xii, 449 pp.

LIV I. IANNACCONE, *Johann Schreck Terrentius. Le scienze rinascimentali e lo spirito dell'Accademia dei Lincei nella Cina dei Ming*, Napoli 1998; 147 pp.

LV F. COCCIA, *Sulla Cina (1958-1997)*, G. MANTICI - P. PADERNI - V. VARRIANO (a cura di), Napoli 1998; xvii, 720 pp.

LVI *Glimpses of the Indian Village in Antropology and Literature*, G. EICHINGER FERRO-LUZZI (ed.), Napoli 1998; xii, 225 pp.

LVII *Il geroglifico anatolico: sviluppi della ricerca a venti anni dalla sua "ridecifrazione"*. Atti del Colloquio e della Tavola Rotonda Napoli-Procida, 5-9 giugno 1995, M. MARAZZI (a cura di), in collaborazione con N. BOLATTI-GUZZO - P. DARDANO, Napoli 1998; xxviii, 283 pp., illustrations in the text.

LVIII D. AMALDI, *Tracce consunte come graffiti su pietra. Note sul lessico delle Muʿallaqāt*, Napoli 1999; 244 pp.

LIX *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, L. CAGNI (a cura di), Napoli 1999, xxxv, 690 pp.

LX U. MARAZZI, *Altïn Arïγ. A Xaqas Epic Poem.* Translation from the Xaqas, Introduction and Notes, Naples 2000; xxvii, 166 pp.

LXI *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni,* S. GRAZIANI (a cura di), con la collaborazione di M.C. CASABURI e G. LACERENZA, Napoli 2000; 4 voll., xlviii, 2270 pp.

LXII *Lo specchio d'Oriente. Eredità afroasiatiche in Capri antica.* Atti del Convegno (Capri, 3 novembre 2001), M.C.

CASABURI - G. LACERENZA (a cura di), Napoli 2002; xiv, 128 pp., 28 fig. f.t.

LXIII V. SAGARIA ROSSI, *Il Kitāb al-amṯāl (Libro dei proverbi) di Abu ʾl-Šayḫ al-Iṣbahānī* (274-369/887-970), Napoli 2002; 305 pp.

LXIV *Turcica et Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*, U. MARAZZI (a cura di), Napoli 2003; 2 voll., xxxiv, 1045 pp.

LXV *Studi in onore di Umberto Scerrato per il suo settantacinquesimo compleannno*, M.V. FONTANA - B. GENITO (a cura di), Napoli 2003; 2 voll., xxiv, 886 pp., 131 tav. f.t.

LXVI *Šabbeṯāy Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, G. LACERENZA (a cura di), Napoli 2004; viii, 168 pp.

LXVII *Expressions of States of Mind in Asia. Proceedings of the INALCO-UNO Workshop Held in Naples, 27th May 2000*, P. SANTANGELO (ed.), Napoli 2004; viii, 313 pp.

LXVIII *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme,* M. BERNARDINI - N.L. TORNESELLO (a cura di), Napoli 2005; 2 voll., xviii, 1384 pp.

LXIX *Studi in onore di Luigi Polese Remaggi,* G. AMITRANO - L. CATERINA - G. DE MARCO (a cura di), Napoli 2005; xiv, 478 pp.

LXX *Hebraica Hereditas. Studi in onore di Cesare Colafemmina*, G. LACERENZA (a cura di), Napoli 2005; xxviii, 406 pp.

LXXI *Proceedings of the Second Conference on Japanese Linguistics and Language Teaching, Naples, March 20th-22nd 2002*, P. CALVETTI - S. DE MAIO (edited by), Napoli 2007; x, 531 pp.

LXXII *L'arbre anthropogène du Waqwaq, les femmes-fruits et les îles des femmes*, Recherches sur un mythe à large diffusion dans le temps et l'espace, publiées par J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT, en collaboration avec M. BERNARDINI et L. BERARDI, Napoli 2007; 342 pp., 15 tav. f.t.

LXXIII S. CAVALIERE, *Moonlight of the Emperor Jahangir's Glory*, Critical Edition and English Translation of the *Jahāṃgīra Jasa Candrikā* by Keśavadāsa, Napoli 2010; 188 pp.

LXXIV F. CASTIELLO, *Dall'invenzione della tradizione alla scomparsa del luogo natio. Nativismo e confucianesimo nel mondo letterario di Jia Pingwa*, Napoli 2010; 256 pp.

LXXV P. DE LAURENTIS, *The Manual of Calligraphy by Sun Guoting of the Tang. A Comprehensive Study on the Manuscript and its Author*, Napoli 2011; xxiii, 127 pp., 64 pls.

LXXVI F. DESSET, *Premières écritures iraniennes. Les systèmes proto-élamite et élamite linéaire*, avec une préface de G.P. BASELLO et A.V. ROSSI, Napoli 2012; xx, 168 pp., 12 pls.

LXXVII G.P. BASELLO - E. FILIPPONE - G. GIOVINAZZO - A.V. ROSSI, *DARIOSH Studies I. The Achaemenid Royal Inscriptions in an Intertextual Perspective*, Napoli 2012.

LXXVIII *DARIOSH Studies II. Persepolis and Its Settlements: Territorial System and Ideology in the Achaemenid State*, G.P. BASELLO - A.V. ROSSI (eds.), Napoli 2012; x, 486 pp., cxxii pls.

LXXIX *The Archaeological Project in the Samarkand Area (Sogdiana): Excavations at Kojtepa (2008-2012)*, K. ABDULLAEV - B. GENITO (eds.), Napoli 2014; 420 pp.

LXXX *Digital Archaeology from the Iranian Plateau (1962-1977)*. Collected Papers on the occasion of the 10th anniversary of the demise of Umberto Scerrato, B. GENITO (ed.), Napoli 2014; xxiv, 159 pp.

LXXXI *Nuovi orizzonti ermeneutici dell'orientalismo. Studi in onore di Franco Mazzei*, G. AMITRANO - N. LANNA (a cura di), Napoli 2016; 437 pp.

LXXXII D. DIMITROV, *The Legacy of the Jewel Mind. On the Sanskrit, Pali, and Sinhalese Works by Ratnamati. A Philological Chronicle (Phullalocanavaṃsa)*, Napoli 2016; 866 pp.

LXXXIII E. GRASSI, *Introduzione alla letteratura tagico-persiana (1870-1954). Dalla cultura letteraria persiana di Bukhara al canone letterario tagico-sovietico*, Napoli 2017; 240 pp.

LXXXIV M. S. ELSHEIKH, *Lessico medico di Rāzī. Parole arabe e calchi nel Manṣūrī laurenziano*, Napoli 2017; 142 pp.

LXXXV *Lugha Na Fasihi, Scritti in onore e memoria di Elena Bertoncini Zúbková,* F. AIELLO - R. GAUDIOSO (a cura di), Napoli 2019; 560 pp.

LXXXVI *Ceramics and the Archaeological Achaemenid Horizon Near East, Iran and Central Asia,* B. GENITO -G. MARESCA (eds), Napoli 2019; 285 pp.

LXXXVII *Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi,* S. BADALKHAN - G. P. BASELLO - M. DE CHIARA (eds), Napoli 2019; 2 voll, 1046 pp. + plates pp. liv.

LXXXVIII *Wind Horses. Tibetan, Himalayan and Mongolian Studies,* G. OROFINO (ed.), Napoli 2019; 601 pp.

LXXXIX *Archaeologies of the Written: Indian, Tibetan, and Buddhist Studies in Honour of Cristina Scherrer-Schaub,* V. TOURNIER - V. ELTSCHINGER - M. SERNESI (eds), Napoli 2020; 975 pp.

XC A. CRISANTI, *«Come una nuovola carica di pioggia». Giuseppe Tucci e L'Orientale di Napoli,* Napoli 2019; 132 pp.

XCI S. BETTEGA, *Tense, Modality and Aspect in Omani Arabic,* Napoli LXXXIX, Vincent Tournier, Vincent Eltschinger, and Marta Sernesi (eds.) *Archaeologies of the Written: Indian, Tibetan, and Buddhist Studies in Honour of Cristina Scherrer-Schaub,* Napoli 2020; 975 pp.

XCII *Heteroeuropeanisations: (In)capacity of Staying Marginal,* Y. LYUTSKANOV - B. KALNAČS - G. SHURGAIA (eds.), Napoli 2021; 406 pp.

XCIII *Copying Manuscripts: Textual and Material Craftsmanship,* A. BRITA - G. CIOTTI - F. DE SIMINI - A. ROSELLI (eds.), Napoli 2020, 652 pp.

XCIV *La Crimea in una prospettiva storica,* M. BERNARDINI - L. SESTAN - L. TONINI (a cura di), Napoli 2020; 236 pp.

XCV *The Archaeological Project in the Samarkand Area (Sogdiana): Excavations at Kojtepa II (2013–2015),* B. GENITO - M. PARDAEV (eds.), Napoli-Roma 2020; 648 pp.

ISSN 1824-6109
ISBN 978-88-6719-217-5